Marie Lecomte-Tilouine

Les avatars de Varāha en Himalaya

In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 80, 1993. pp. 41-74.

Abstract
Marie Lecomte-Tilouine, "The Metamorphoses of Varāha in the Himalayas".
This article reports the results of an inquiry into the god Baraha in a region of Central Nepal. It examines the various motifs attached to each of its forms and puts forward those which are shared by these manifestations and their classical homonym, the avatar of Vishnu as a boar. Thanks to the relatively large range of her regional research, the author have been able to show a chain of successive tiny shifts of symbolical attributes of these forms from North to South; on the other hand, from West to East, the Kali Gandaki river forms a kind of cultural boundary, with very different characteristics on each of its banks.

Les avatars de Varāha en Himalaya

Marie LECOMTE-TILOUINE

Le spécialiste de l'hindouisme populaire est sans cesse confronté à la délicate question de l'origine des formes divines qu'il rencontre, ou tout du moins à celle des influences qui les ont modelées. Doit-il considérer, en s'appuyant sur la concordance de certaines caractéristiques, telle divinité particulière comme une forme locale d'un dieu dont il est question dans les textes, ou bien, en mettant en avant les discordances par rapport au texte qui ne manquent pas d'abonder, comme une forme spécifique à la région ou au groupe étudié ?

Une telle question ne prend son sens que dans une situation donnée et ne peut susciter, après une enquête sur tous les fronts – ethnologique, textuel, archéologique –, qu'une réponse partielle et hypothétique. Elle exige qu'on répertorie d'abord les caractéristiques de la divinité ou du groupe de divinités envisagées, puis qu'on tente de les organiser selon des critères spatiaux, thématiques, temporels, philologiques, etc. Mais le caractère oral de l'hindouisme populaire réduit généralement la possibilité de se servir des critères temporels et philologiques au profit de l'étude spatiale et thématique des dieux.

J'ai choisi d'étudier ici un groupe de divinités du Népal central dont le nom est proche de Varāha. Ce mot désigne d'abord en sanskrit le sanglier, mais est aussi pris comme nom propre de l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier.

Lors d'une enquête ethnographique dans une région située de part et d'autre de la rivière Kali Gandaki, au Népal central, j'ai visité plusieurs sanctuaires de ces dieux au nom proche de Varāha et ai été frappée par la grande diversité des traditions locales qui s'y rapportaient et coexistaient à quelques dizaines de kilomètres les unes des autres. J'y observais des variations considérables dans les mythes et les formes de ces divinités, au point de ne pas discerner de prime abord, de lien les unissant entre elles ou, *a fortiori*, au Varāha classique. Malgré cela, l'officiant du sanctuaire, ou un autre informateur local, rattachait invariablement cette divinité à l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier.

Or la population de cette région du Népal comprend, outre une majorité de gens de caste venus d'Inde, des membres d'un groupe tibéto-birman – les Magar – établis là de très longue date, mais profondément hindouisés et soumis à des rois hindous depuis les XVIe et XVIIe siècles, ainsi que des représentants d'autres groupes tribaux Gurung, Tamang, Newar, Majhi, etc.

Cet enchevêtrement culturel met en garde d'emblée contre une approche fondée sur les seuls textes de l'hindouisme et visant à identifier dans les croyances locales, par-delà les déformations dues à l'illettrisme, les divers mythes de Varāha attestés dans les *purāṇa*.

J'ai plutôt cherché à m'orienter dans le labyrinthe des traditions locales à l'aide de quelques fils d'Ariane principaux qui me sont apparus à l'examen du répertoire des caractéristiques collectées : les noms de divinités, les particularités de leur rituel et les thèmes de leurs mythes.

Je n'ignore pas cependant que la proximité des noms de ces divinités du Népal central avec celui de l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier est reconnue et utilisée par ceux des Népalais qui ont une connaissance des textes, c'est-à-dire la plupart des hommes de hautes castes (Brahmanes et Chetri) ainsi que quelques Magar. Il est donc nécessaire, avant d'entreprendre de cerner cette divinité protéiforme de l'hindouisme populaire népalais, de passer en revue les traits qui sont attribués à son homonyme approximatif dans la tradition écrite hindoue.

NB : Le nom Barāha employé au Népal, se trouve être la prononciation locale de Varāha, puisque le *v* initial sanskrit se transforme en *b* en népali. J'adopterai la notation en B lorsqu'il s'agira d'une forme népalaise, en V lorsqu'il sera question d'une forme littéraire sanskrite.

Varāha, ses principaux mythes et attributs

Les textes classiques décrivent Varāha comme un sanglier plongeant au fond des eaux pour sauver la déesse Terre en danger. Ce thème a de très anciens antécédents dans le védisme, puisque l'on rencontre déjà un mythe qui lui est proche dans le Ṛgveda (I, 61 ; 8, 77, 10). Un sanglier du nom d'Emuṣa, tapi à la base d'une montagne, séquestre un bien désirable, mal identifié, qui est interprété comme de la nourriture, le sacrifice ou de l'ambroisie selon les auteurs (Kuiper, 1950). Indra, après l'avoir tué d'une flèche qui transperce la roche, s'empare de ce bien.

Dans les textes plus tardifs, ce même sanglier, appelé Emuṣa, sort la terre des eaux (ŚB XIV, I, 2, 11). Mais cet exploit que l'on rencontre dans de très nombreux textes, puisqu'il est la condition préalable à la re-création, est précisément attribué le plus souvent à un dieu créateur : Prajāpati (T.S. 7, 1, 51) ou Brahmā (Rāmāyaṇa 2, 110, 3). Le TB (1, 1, 3, 5) renferme un mythe dans lequel Prajāpati se change en sanglier pour aller à la recherche, sous les eaux primordiales, du support où s'enracine le lotus qu'il a aperçu ; y rencontrant la terre, il la soulève jusqu'à la surface. Ce dernier mythe a l'intérêt de confondre deux thèmes qui seront par la suite distingués dans la mythologie classique du sanglier et que certains auteurs, comme M. Giteau (1956), proposent de ne pas rapprocher : en effet dans les *purāṇa*, Viṣṇu prend une forme de sanglier à deux occasions, lorsqu'il s'agit d'aller rechercher dans le monde souterrain la Terre (ou les mânes, Brahma P. 110, ou encore le sacrifice, Brahma P. Gautami Māhātmya 9. 7. 22), mais aussi lorsque, rencontrant le Liṅga de Śiva, il veut savoir jusqu'où il s'enfonce sous terre [1].

Viṣṇu a donc hérité d'exploits qui étaient plus anciennement attribués à Prajāpati, à Brahmā ou encore parfois à un dieu distinct, appelé Emuṣa. En fait, d'après Renou et Filliozat (1985 : § 679), l'attribution de la forme de sanglier à Viṣṇu est non seulement tardive, mais aussi n'est pas répandue dans toute l'Inde.

Dans les textes classiques, le mythe de Varāha, un des dix *avatāra* de Viṣṇu, s'articule en deux thèmes.

1. D'après M. Biardeau (communication personnelle) : « Ce qu'il faut distinguer c'est le Varāha cosmogonique des Purāṇa (qui est Viṣṇu Nārāyaṇa → Brahmā → Varāha → Brahmā dans le mythe de création) et le Varāha, *avatāra* de Viṣṇu, qui n'est que le prolongement du premier, mais assorti d'un *asura* voleur de Veda. »

1. Submersion de la Terre

La Terre a coulé au fond des eaux. Soit que Hiraṇyākṣa, frère d'Hiraṇyakaśipu et décrit comme le chef des démons, l'y ait emportée après avoir vaincu les dieux (Li.P. 94) ; soit que, dans d'autres textes, le poids dont elle a la charge l'ait fait sombrer. La déesse explique : « Je sombre avec les montagnes et les forêts en moi, à cause de ma charge insupportable[2]. » Dans le Matsya Purāṇa, c'est la splendeur même de Viṣṇu qui est trop lourde pour elle[3] ; le ViP. IV, quant à lui, ne donne aucune raison à l'enfoncement de la Terre dans les eaux.

Le mythe de l'enfoncement de la Terre tient donc de deux autres mythes de « descentes » de Viṣṇu : le combat contre le démon Hiraṇyākṣa préfigure très clairement celui de l'avatar Narasiṃha contre Hiraṇyakaśipu, tandis que la délivrance du poids trop lourd qui accable la Terre figure dans le mythe de Rāma à la hache.

2. Viṣṇu revêt la forme d'un sanglier et plonge pour sauver la Terre

En perdition, la Terre elle-même adresse à Viṣṇu une supplique, au terme de laquelle ce dieu « pense à toutes ses manifestations »[4] et choisit la forme de sanglier, comme la mieux appropriée à ce sauvetage : « Le Seigneur se manifesta en sanglier afin de pouvoir apprécier de jouer dans l'eau. »[5] L'adéquation nécessaire de la forme animale de l'avatar à l'exploit qu'il doit accomplir est parfois poussée encore plus avant. C'est ainsi qu'un Magar de la région de Gulmi, qui me racontait ce mythe, me précisa que c'était dans de l'eau très sale que la Terre s'était enfoncée, dans une mer de boue, et c'est pourquoi seul un sanglier pouvait y plonger[6].

L'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier fait sans aucun doute partie d'un cycle aquatique commencé avec le poisson et la tortue, et l'on peut d'ailleurs interpréter l'enfoncement de la terre dans l'océan comme un nouveau déluge, du point de vue de ses occupants.

Mais le sanglier est aussi un animal combatif, qui fait ainsi la jonction avec les avatars qui le suivent, vainqueurs de démons.

Le sanglier en lequel Viṣṇu s'incarne est énorme et terrifiant. Il a une dimension cosmique et représente parfois le sacrifice à lui tout seul : ses pattes sont les quatre Védas, ses défenses des poteaux sacrificiels, sa langue Agni, etc. (MatP. 248, 67-77 ; ViP, VI ou Vāyu P.6, 16-22). Il peut aussi englober en cette forme l'univers tout entier. Dans le Varāha P., 1, la déesse Terre demande à Varāha de lui décrire la création, ce qui fait rire le sanglier. Son rire fait trembler la terre, et la déesse aperçoit par la bouche ouverte du dieu hilare tout l'univers contenu dans son ventre. Sa dimension énorme – il est gros « comme une montagne » (par exemple, Vāyu P.6, 13) – se double d'une puissance formidable : il est capable de fendre les eaux de son souffle ou de son groin

2. « [...] I am sinking with the mountains and forests in me, because of my unbearable burden. « Varāha Purāṇa, 113, 31 (Iyer 1985 : 257).

3. « Ten thousands of mountains sprang up, and these extended to many thousands of yojanas wide ; the earth was overweighed with them and, becoming unable to bear the load, the earth became very much tormented. She became void of the golden tejas (energy) of the all powerful Divine Nārāyaṇa, and being oppressed with the weight of the above energy became unable to bear the weight and sank down », Mat P 248.6-10 (Wilson et Singh 1983 : 1076).

4. « Afterwards Lord Viṣṇu thought of all His Divine manifestations as to which would be most appropriate to enable Him to relieve the sufferings of the Earth at that moment », MatP 247, 62 (Wilson et Singh 1983).

5. « Then the Lord manifested Himself as a boar that he might enjoy the playing in waters », MatP. 248, 66 (Wilson et Singh 1983).

6. Dans le Srimad Devi Bhagavatam VIII, 2,11-21 (Vijnananda 1977), le sanglier trouve la Terre sous l'eau en pistant son odeur.

(MārP 4, 54), de transpercer le démon sous l'eau et de remonter à l'aide de l'une de ses défenses la Terre à la surface.

L'association du sanglier à la montagne, aux nuages noirs de l'orage, aux éclairs (auxquels on compare ses défenses) et au grondement du tonnerre (qu'évoque son grognement) sont des *leitmotive* qui reviennent sans cesse aussi bien dans les textes védiques que dans les textes puraniques. La puissance du sanglier est illustrée dans certains rites védiques qui consistent à utiliser de la terre retournée par cet animal pour s'assurer la victoire dans la bataille, par exemple (cité par Dange, 1984 : 94). Cependant, à l'époque classique, si l'épisode de la lutte victorieuse du sanglier contre un ennemi mauvais semble avoir été retenue dans les inscriptions des rois (Giteau, 1956), ce n'est pas ce trait qui sert généralement à résumer la « descente » de l'avatar Varāha, mais la relation entre Varāha et la Terre et plus spécialement, le moment où la Terre est remontée à la surface des eaux par Varāha, puisque non seulement le démon à vaincre n'apparaît que dans de rares versions du mythe de Varāha [7], mais plus encore ce n'est généralement pas sa mise à mort qui est représentée dans l'iconographie, mais bien cette émergence triomphale.

Le thème récurrent du mythe de Varāha est bien la remontée de la Terre, tandis que le combat contre le démon Hiraṇyākṣa n'est pas systématique. L'articulation entre ces deux thèmes est par ailleurs rarement parfaite. Lorsque le démon figure dans le mythe, il est parfois tenu pour responsable de l'enfoncement de la Terre (LP 94, 4). Dans d'autres textes, il est tué car il s'oppose à ce que le sanglier remonte la Déesse, arguant par exemple qu'elle lui a été donnée (Bh.P. III, 18, 3). Mais souvent, il est tué sans qu'on sache vraiment pourquoi : le sanglier plongeant chercher la Terre rencontre un démon et le tue, ou bien tue le premier démon qu'il aperçoit (Bh.P II, 7, 1). Enfin, ces deux exploits font l'objet de deux descentes distinctes du sanglier dans le Harivaṃśa, 30 et 35.

L'étonnante figure de la Terre qui sombre peut être interprétée comme une confusion entre monde intermédiaire et monde souterrain, puisque l'étage intermédiaire des hommes s'enfonce jusque chez les Asuras, ce monde inférieur à la fois aquatique et souterrain. Quand bien même aucun démon n'est signalé explicitement par le texte, la descente de la Terre figure sans doute en elle-même le règne des Asuras, ces maîtres du monde souterrain, et c'est peut-être une des raisons de leur apparition épisodique. L'équilibre entre les trois mondes, tenus en harmonie par le Dharma et le sacrifice, est essentiel à l'ordre cosmique, comme le montre Madeleine Biardeau (1975 : 40-41). Mais cet équilibre est sans cesse perturbé, et provoque dès lors différentes « descentes » de Viṣṇu, car le déséquilibre menace tout l'univers et notamment le monde des dieux. Ainsi, quand les Asuras prétendent s'élever au-dessus de leur condition et maîtriser la Terre, les dieux sont menacés de devenir des hommes (Biardeau, 1975 : 34). Le rétablissement du Dharma prend précisément la forme d'une « descente » du dieu, qui abandonne momentanément sa position en hauteur – participant de ce fait au chaos général – pour finalement rétablir la place de chacun dans son monde. Si Narasiṃha tue le démon ambitieux, dans d'autres « descentes » il s'agit surtout d'une remise en place : Vāmana renvoie Bali à sa place en l'enfonçant de son pied, et Varāha rapporte la Terre à la surface des eaux, cette zone intermédiaire.

Sauvée des eaux, la Terre se stabilise grâce à son étendue. Dans certains textes anciens, la Terre et le sanglier forment un couple à la sortie de l'eau (ŚB XIV, I, 2, 11),

7. Hiraṅyākṣa n'est pas mentionné dans le MatP. La Déesse précise seulement qu'en plus du fardeau trop lourd de la splendeur de Viṣṇu qu'elle a à supporter : « I am greatly oppressed by the demons and Râkhshasas », sans qu'un démon particulier soit désigné.

Le démon n'est pas non plus mentionné dans le Varāha P., où la Déesse coule à cause du poids des montagnes et des forêts. Il ne figure pas non plus dans le ViP.

mais, dans les textes classiques, les allusions à leur union sont rares. Sortie de l'eau, la Terre « s'étend » ou, selon certaines versions anciennes, « s'ouvre pour le sanglier » (J. Gonda, 1969 : 137). Ces indices que J. Gonda (1969 : 139) interprète comme une union sexuelle du sanglier et de la Terre sont parfois explicites, comme dans le Kālikā Purāṇa (texte tardif et tantrique, cité par Gonda, 1969 : 141), où l'on apprend qu'un enfant est né de l'union de la Terre et de Varāha, du sillon même où Sītā est sortie. Cette naissance par le sillon renforce l'idée d'un accouplement avec la terre lors du labour, acte propre au sanglier.

Au Népal central, cette caractéristique du sanglier lui confère un aspect originel, ancestral.

Le sanglier et l'ancestralité

Nous l'avons vu rapidement, dans les textes, le dieu-sanglier est un créateur. L'association du sanglier au dieu créateur en fait l'ancêtre par excellence, et la remontée de la Terre du fond des eaux est la condition *sine qua non* la re-création. Après avoir remis la Terre à sa place, Viṣṇu le sanglier procède à la création du monde en façonnant montagnes, océans, continents ainsi que les créatures terrestres.

Dans la littérature orale du centre-ouest du Népal et en particulier dans les mythes magar, le sanglier est fortement attaché à l'ancestralité et à la domestication du territoire. Ce trait semble lui être attribué à cause de son habitude de retourner la terre avec ses défenses pour y chercher des racines à manger [8]. Dans les mythes, il apparaît ainsi bien souvent comme le premier laboureur d'une terre et donc comme une sorte d'ancêtre fondateur sauvage. Dans un village du district de Gulmi, au Népal central, c'est sur une terre ainsi labourée par un sanglier que le premier venu – un chasseur – a semé des graines d'orge, profitant du travail déjà accompli par l'animal, raconte-t-on.

En tant qu'animal sauvage et pourtant capable de labourer, le sanglier occupe une position symbolique charnière d'une grande importance entre le sauvage et le culturel – dont le labour est la métonymie la plus parlante. Bien que M. Oppitz (1983) ne le range que du côté de la chasse, il est frappant de constater que, dans un mythe kham magar rapporté par cet auteur, le sanglier est un des agents principaux de la création de l'agriculture, qui fait suite, dans le récit, à celle de la chasse. Lorsque la première chasseresse homicide et pécheresse meurt, son corps ne pourrit pas durant douze ans, aussi tous les animaux décident-ils de l'incinérer. C'est le sanglier qui creuse le sol là où le bûcher sera construit. Après la crémation, des graines sont offertes à cet endroit pour la morte. L'année suivante, elles auront poussé : il s'agit des premiers plants de blé et d'orge, et de la naissance de l'agriculture. Le laboureur de l'origine est ici encore le sanglier.

Le premier laboureur d'une terre est bien évidemment une figure du Père, de l'ancêtre fondateur. Cet aspect paternel du dieu-sanglier est illustré très clairement dans la Bhāvanopaniṣad, où l'on peut lire que Vārāhī, l'énergie du sanglier, est paternelle (Subrahmanian, 1985 : 298) [9]. Ainsi, même la partie féminine du sanglier reste détentrice de qualité virile et est décrite comme paternelle.

8. Ce mode de collecte a sans doute frappé les Indiens de l'époque védique, qui attribuèrent au sanglier la connaissance des plantes médicinales, dont les substances sont plus concentrées dans la partie souterraine. « The boar [...] knows the healing plants », AV I.VIII, 7,23 ; « [...] a boar dug thee [the plant] out with his snout », AV III.V.14.1 ou VI.II.27.2 (Bloomfield 1987).

9. « Vārāhī, the power of the boar, is paternal ». L'auteur semble employer *power* pour désigner śakti, c'est pourquoi je l'ai rendu par énergie en français.

L'association du sanglier à la fertilisation du sol, bien que commune aux textes hindous classiques et à la mythologie des populations du Népal central, ne permet pas de conclure à l'origine unique de cette représentation, car comme le souligne J. Gonda (1969 : 129-132), cette association se retrouve dans de très nombreuses cultures.

Plus frappante est la capacité qui est prêtée au sanglier de remonter du monde souterrain des êtres en perdition, que l'on rencontre aussi bien dans les textes de l'hindouisme classique et du védisme que dans le chamanisme des Magar du Nord et qui ne se fonde pas sur une habitude observable de l'animal réel.

Chez les Kham Magar, le sanglier entreprend des voyages dans le monde souterrain pour la sauvegarde des hommes. En effet, c'est l'esprit-sanglier qui remonte sur son dos l'âme des patients malades, emportée dans le monde du bas, lors des séances de chamanisme (voir les travaux de M. Oppitz et A. de Sales).

Si certaines caractéristiques de la représentation du sanglier sont bien les mêmes chez les Magar, par exemple, et dans les textes hindous, il nous faut à présent souligner une des principales difficultés de notre enquête : le fait que Barāha n'est finalement que rarement considéré comme un sanglier au Népal.

Ainsi, dans la plupart des régions que j'ai visitées, bien que le dieu nommé Barāha possède souvent – mais pas systématiquement – une forme animale, celle-ci est variée et il peut s'agir d'un zébu mâle, d'un bélier, d'un poisson ou d'un sanglier. Malgré la variété des formes sous lesquelles les mythes ou les icônes représentent le dieu, il se trouve cependant toujours un informateur pour vous raconter à son sujet le mythe classique de Varāha. Ce n'est généralement pas le terme népali usuel pour désigner le sanglier *(bāṇḍel)* qui est employé, mais celui de Barāha. La formulation habituelle est la suivante : « Viṣṇu a pris un avatar en forme de Varāha » *(Biṣṇule barāhako svarūp avatār liyo)*. Or cette phrase peut représenter une boucle sémantique, car finalement je ne sais ce que l'informateur entend par Varāha, et ce n'est peut-être pas un sanglier dont il s'agit : nous apprenons seulement avec certitude qu'il s'agit d'un avatar de Viṣṇu.

Ici se pose le problème si compliqué des noms de dieux – et plus largement le vaste problème des concepts auxquels renvoient les mots. Dans le cas cité ici, il n'est guère possible de savoir avec certitude ce qu'entend une personne lorsqu'elle emploie le mot *barāha*. L'informateur possède-t-il une connaissance du sanskrit suffisante pour employer *barāha* comme un nom commun désignant le sanglier ? Ou bien, plus probablement, l'emploie-t-il comme un nom propre, un nom de dieu ? ou encore est-ce dans son esprit un mélange des deux : un dieu appelé Sanglier ?

L'ethnographie peut apporter des réponses à la question du lien entre Varāha, le dieu-sanglier de la tradition écrite, et les formes divines appelées Barāha au Népal.

Les formes divines appelées Barāha, Barāhā, Brāha, Bāhran, Bārā, Bārāhī, au Népal

Revue de la littérature ethnographique

Dans la littérature ethnographique, il est fréquemment fait mention d'une divinité au nom proche de Barāha, mais sous des orthographes aussi variées que les formes des cultes qui lui sont rendues. La question de leur unité se pose donc d'emblée et l'on peut se demander pourquoi l'on trouve tant d'orthographes voisines d'un nom de divinité, s'il s'agit dans tous les cas du même dieu (et donc de prononciations locales d'un même nom) et quelles sont les différentes étymologies que l'on peut prêter à tous ces noms.

Au Népal, le culte de Barāha est attesté depuis la rivière Koka, à l'est, jusqu'au district de Jumla, à l'ouest, et chez presque tous les groupes de population – gens de castes et tribaux.

A l'extrême ouest, dans la région de Jumla, les villageois honorent un groupe de divinités appelé Bāra Maṣṭā, où le terme *bāra* semble être interprété localement comme signifiant « douze ». Ainsi, les ethnologues (M. Gaborieau, 1969 ; G. Campbell, 1978) ont toujours traduit *Bāra Maṣṭā* par : « les douze Maṣṭā », n'envisageant pas la possibilité que *Bāra* puisse être aussi un nom de divinité.

Au centre-ouest, dans la région de Jajarkot, un groupe de douze frères Barāha provoquent des maladies (Mascarinec, s.d.).

Parmi les tribaux, il est attesté que les Thāru de la région de Dang (cf. G. Krauskopff, 1985) vénèrent Barāhā comme une divinité de la montagne, associée à l'élevage. Cette caractéristique se retrouve beaucoup plus au nord, chez les Kham Magar et les Bhujel.

Les Kham Magar connaissent, d'après M. Oppitz, deux divinités très proches de Barāha : les Barā, qui sont des auxiliaires secondaires des chamanes, et Brāhā, qui anime les bâtons magiques chamaniques (notons que D. Watters, qui a séjourné dans le même village qu'Oppitz, orthographie ainsi ces deux noms de divinités : Bahrān et Barahā). A. de Sales (1985) décrit un culte villageois annuel à une divinité Barāha qui réside au sommet d'une montagne, chez ces mêmes Kham Magar.

Les Bhujel vénèrent un ensemble de vingt-deux Barāha avides de sang de bélier.

Certains Newar de la vallée de Katmandou rendent un culte à une forme féminine de Varāha appelée Vārāhī. Le culte de Varāha n'est pas très développé chez les Newar et le seul de ses sanctuaires qui soit très fréquenté renferme une forme tantrique de sa *śakti* : Vajra Bārāhī. Il se trouve dans une forêt près de Chapagaon, et de nombreux dévots s'y rendent lors de Dasaī, durant lequel les voisins du sanctuaire affirment que les prêtres *vajrācārya* offrent un sacrifice humain, une fois tous les sept ans. Pour les Newar, d'après M. Slusser (1973 : 134), la vallée de Katmandou est divisée en quatre quartiers sur chacun desquels règne une forme particulière de Vārāhī : celle de Chapagaon est rouge et protège l'ouest ; la Vārāhī bleue de Bode protège l'est ; la Vārāhī blanche de Thimi, le sud ; et Ḍhum Vārāhī, le nord. Enfin, les Newar tiennent Varāha pour responsable des tremblements de terre, qui adviennent lorsque le sanglier fait passer la déesse Terre de l'une de ses défenses à l'autre (Slusser, 1982 : 245).

Chez les gens de castes de la vallée de Katmandou, K.B. Bista (1972) a relevé deux formes d'un certain Bārā, comme divinité tutélaire de lignées chetri. L'auteur s'interroge à propos de l'origine de la divinité (p. 65) : « Nous ne saurions dire si, à l'origine, Bārā était Varāh ou bāra », autrement dit si le nom Bārā provient de celui de l'avatar de Viṣṇu ou du nombre *douze* qui se serait détaché du dieu Maṣṭā en progressant vers l'est jusqu'à être métamorphosé lui-même en divinité, sachant que les gens de castes sont arrivés par l'ouest au Népal.

Si ce nom de nombre s'est trouvé divinisé dans sa progression vers l'est, c'est sans doute qu'il a interféré en chemin avec une divinité au nom proche, ou bien il faut supposer que, dans une certaine région, le caractère divin d'un nom de dieu s'est au fil du temps amenuisé, de par son analogie avec un nom commun, et qu'il en est venu à ne plus être compris que comme tel.

Dans la région de Gulmi, située entre Jumla et Katmandou, au centre du Népal, Maṣṭā et Barāha sont bien associés, mais dans l'ordre inverse de celui rencontré à Jumla, puisque de nombreuses lignées vénèrent un certain Maṣṭā-Barāha comme divinité tutélaire (Lecomte-Tilouine, 1991 : 361).

La préséance de Maṣṭā sur Barāha ainsi que la prononciation et l'orthographe locales nous empêchent d'envisager que, dans ce cas, Barāha puisse être dérivé du mot *bāhra*, « douze », puisque l'adjectif précède toujours le nom en népali. Par ailleurs, elle

nous conduit à postuler un lien entre les Bāra Maṣṭā de l'Ouest, Maṣṭā-Barāha du Centre et le Bārā de Katmandou.

L'hypothèse d'un lien entre les différentes divinités au nom proche de Barāha, au-delà des variantes régionales de leur orthographe, se trouve donc appuyée par la récurrence de leur association à une autre divinité appelée Maṣṭā. Par ailleurs, elle se fonde sur l'observation de la diversité des orthographes employées par des informateurs d'un même village pour désigner vraisemblablement le même dieu et que l'on peut aussi relever au sein d'un même sanctuaire : c'est ainsi que, dans un temple de Tanahun, on peut lire que la divinité s'appelle Bārāhī ou bien Varā, selon que l'on porte le regard sur un panonceau ou bien sur une inscription portée sur une cloche.

Après cette revue des informations que l'on peut trouver dans les textes au sujet des formes de Varāha vénérées au Népal, j'apporterai ici ma propre contribution ethnographique à leur étude, résultats d'une enquête menée épisodiquement de 1986 à 1990.

Contribution à l'ethnographie de Barāha

A l'est de la Kali Gandaki : la région de Tanahun et Pokhara

Dans la région de Tanahun, la forme féminine de Barāha, Bārāhī, est beaucoup plus répandue que la masculine. Partout, Bārāhī est associée à l'eau : elle est une déesse « qui fait venir les poissons », associée au groupe des pêcheurs Mājhi, à Chābdi Bārāhī. Elle réside au milieu d'un bassin, et son corps se recouvre périodiquement d'eau à Dhor Bārāhī. Un peu plus à l'ouest, à Pokhara, elle a provoqué par sa colère un déluge qui a recouvert d'eau la vallée. Un lac s'est ainsi formé, au milieu duquel elle réside sur une petite île.

Chābdī Bārāhī, district de Tanahun

Chābdī Bārāhī possède un temple situé à deux heures de marche au sud-est de Dumre. Le temple est de dimensions modestes et se situe au fond d'une gorge sur l'emplacement d'une source. C'est un lieu de pèlerinage très fréquenté où l'on offre des sacrifices en vue de l'obtention d'un vœu.

Le temple principal est construit juste au-dessus d'une source. Dans l'eau d'une parfaite transparence vivent d'énormes poissons aux écailles bleutées, et de très longues anguilles *(bham māchā)* laissent sortir leur queue des failles des rochers où elles tiennent leur tête enfoncée.

L'officiant, *pūjārī,* est un Āle Magar. La même lignée y opère les rituels depuis la création du sanctuaire, et huit générations d'officiants s'y sont succédé.

Le matin, le *pūjārī* descend quotidiennement au sanctuaire, où il commence par offrir de l'encens, des fleurs et des libations d'eau pure à la déesse dans un petit temple contenant des tridents, des cloches et des cordons rouges. Des pèlerins venus des environs apportent des animaux à sacrifier. Le matin où j'ai assisté au rituel, une vingtaine de chevreaux, des dizaines de pigeons et quelques poulets furent sacrifiés.

Les pigeons sont sacrifiés en premier. Le *pūjārī* les égorge au-dessus de la source par la porte latérale du temple. Les têtes sont conservées dans le temple tandis que les corps sont aussitôt jetés dans l'eau. Les chevreaux subissent peu après le même sort.

La source offre alors un spectacle sanglant et surréaliste. Dans l'eau si pure devenue rouge vif, les corps sans tête des chevreaux tournent en rond sur eux-mêmes, tandis que les pigeons étêtés battent des ailes à la surface comme dans un dernier vol. Les poissons excités par le sang vont en tous sens : « Ils sont heureux », commentent les pèlerins. Lentement les anguilles sortent des rochers et viennent elles aussi s'abreuver de sang et arracher quelque morceau de chair des victimes. Lorsque poissons et anguilles ont fini leur repas et que toute vie a quitté le corps des victimes, on les retire

de l'eau et on les remet à leur propriétaire. Le *pūjārī* conserve, quant à lui, les têtes des animaux.

Il n'y a que des rituels de ce type à ce sanctuaire et aucune fête ne s'y tient. Les jours de nouvelle lune, le onzième jour de chaque quinzaine et pendant le mois de Sāun, il n'y a pas de sacrifice. Seuls les chevreaux et les pigeons peuvent être sacrifiés au-dessus de la source. Les moutons, les poulets, ainsi que les bufflons, sont offerts à l'extérieur du sanctuaire et jetés dans le courant du ruisseau.

J'ai recueilli deux versions du mythe d'origine de la divinité : l'une est orale et m'a été racontée par le *pūjārī* ; l'autre est écrite sur un panneau accroché dans le temple.

La version écrite est la suivante :

Origine de la déesse Chābdī Bārāhī

La déesse est née dans un trou d'eau profond qui se trouve au sud du temple. Puis elle atteignit la maison de Mājhi à Damauli, et ces Mājhi l'élevèrent. Comme la déesse vivait et jouait avec les enfants des déesses *mājhi*, elle apprit elle aussi à conduire les bateaux. Un jour un Mājhi fit traverser la rivière au Ṛṣi Parāsar. Alors qu'il traversait, il vit la jeune fille aux formes de déesse en train d'uriner et chercha à s'unir à elle.

« Je suis encore petite, lui dit-elle, et comment pourrions-nous nous unir en plein après-midi ? »

Le Ṛṣi provoqua alors un brouillard qui rendit le jour sombre et s'unit à elle. Elle en devint enceinte.

Enfin, au lieu nommé Byāsguphā (« la grotte de Vyāsa »), Vedabyās naquit du sein de la déesse.

Ayant donné naissance à Byās (Vyāsa) à cet endroit, elle s'en alla habiter quant à elle dans le trou d'eau où elle était née.

Un jour, cette déesse, ayant pris l'apparence d'une petite fille, se rendit à l'étable de Jahar Siṅ Āle et lui demanda asile. Jahar Siṅ lui dit : « Bien, reste ici », et elle lui déclara alors : « Je suis la déesse Bārāhī, j'habite dans le trou d'eau en bas, que toi et ta descendance me rendiez un culte », et elle disparut.

Le lendemain matin, Jahar Siṅ Āle alla regarder à cet endroit et y vit des pierres sacrées *(śilāharu)*. Ces pierres sacrées étaient impossibles à soulever. Alors il se mit à offrir de l'encens et des libations à cet endroit et ce fut le début du culte.

Dans la version orale des événements, l'ancêtre de l'officiant du temple avait installé son étable mobile dans la forêt qui entoure le sanctuaire actuel. Il passait sa journée à pêcher, comme le font souvent les Népalais, c'est-à-dire en visant les poissons avec des pierres. Un jour qu'il avait soulevé toutes les pierres de la berge de la rivière de cette façon, il vit apparaître dans son étable une petite fille qui lui demanda asile, lui révéla ensuite qu'elle était une déesse et le pria de lui rendre un culte. Après quoi elle disparut. L'homme se mit à chercher la déesse près de la rivière, mais ne vit que les pierres qui lui avait servi à pêcher. Enfin, il parvint au trou d'eau et aperçut une pierre sacrée *(śilā)* sur la paroi rocheuse qui le bordait. Il lui fut impossible de la soulever. Alors, le lendemain, des jeunes gens des environs vinrent l'aider à emmurer le trou d'eau et des poissons y prirent naissance.

La version orale du mythe souligne davantage le lien que la déesse entretient avec la pêche : nous y apprenons que c'est à un pêcheur qu'elle se révèle, que c'est au-dessus d'un trou à poissons qu'elle se manifeste ensuite, puis à l'intérieur même de cette eau, en faisant surgir d'énormes poissons et des anguilles. Dans la version écrite, la déesse est aussi indirectement liée à la pêche puisqu'elle grandit chez des Mājhi. Le texte n'évoque que leur activité de passeur, mais les Mājhi sont aussi un groupe de pêcheurs.

Notons que ce mythe de Bārāhī est très proche de celui de Satyavati, Kālī ou Matsyagandhī (« celle à l'odeur de poisson »), tel qu'il est par exemple résumé par V. Mani

(1975 : 885) à partir notamment du MBh I. Kālī est née d'un poisson, dans un village de pêcheurs. Un jour qu'elle faisait traverser la rivière au Ṛṣi Parāśar, celui-ci la désira et provoqua un brouillard pour arriver à ses fins. Il s'unit à elle sur une île qu'il fit surgir pour l'occasion, et de cette union Vyāsa fut conçu. Il est né le jour même de sa conception, sur cette île.

Au temple de Chābdī Bārāhī, la déesse, appelée Bārāhī, dans la région comme dans son sanctuaire, est aussi désignée, par le desservant de son temple, par l'expression : « la déesse du trou à poissons »*(māchyā kuṇḍā devī)*, et même il la nomma à deux reprises *māchyā avatār devī*, « la déesse avatar poisson ».

Bien que rien de son mythe ne rattache Chābdi Bārāhī à l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier, cette appellation de « déesse avatar poisson » montre qu'il existe bien un lien entre eux, mais le nom qui désigne habituellement le sanglier se réfère ici curieusement au poisson.

Dhor Bārāhī, district de Tanahun

Le temple de Dhor Bārāhī se situe à deux heures de marche au sud du bazar de Khairani, à Tanahun.

Au milieu d'une source aménagée en bassin carré se trouvent deux gros rochers à la surface plate qui représentent tous les deux Bārāhī : « l'avatar de Viṣṇu », selon les voisins du sanctuaire (un Brahmane et un Magar). Là encore, des poissons et des anguilles vivent dans l'eau de la source. Les poissons y ont été introduits récemment et ne sont pas particulièrement sacrés, au contraire de Chābdī Bārāhī, mais les anguilles sont incontestablement, là aussi, de véritables divinités. Un vieillard me raconta comment un matin, alors qu'il était venu très tôt s'asseoir au bord de la source, il vit une des anguilles sortir de la faille du rocher, portant une marque *ṭikā* d'or au milieu du front.

Mais le trait le plus remarquable de ce sanctuaire est que le débit de la source n'est pas régulier. L'eau jaillit pendant une quinzaine de minutes, et le bassin se remplit jusqu'à recouvrir les deux rochers divins ; puis le débit cesse, pendant un temps variable, et de nouveau les deux rochers émergent. Trois années durant, l'eau a, paraît-il, totalement cessé de couler par alternance, mais le phénomène a réapparu en septembre 1990, et j'ai pu l'observer. Les villageois disent que Bārāhī manifeste sa présence et son absence par cela : le moment faste est celui où l'eau jaillit, car la divinité, dit-on, sort à ce moment-là de la cavité où elle se tenait, bouchant la source. Pourtant, c'est bien le fait que le débit cesse régulièrement qui atteste la présence de la divinité à l'intérieur de la roche, puisque les trois années où l'eau a coulé continuellement ont été considérées comme très « inauspicieuses ».

Un petit temple dédié à Śiva est adjacent au bassin. Tous les matins, le *pūjārī*, un brahmane, y rend un culte. Des pèlerins apportent des animaux en offrande en vue de la réalisation d'un vœu ou comme remerciement à la suite d'un souhait exaucé. Il n'est pas rare qu'un *pañcabali*, ensemble de cinq animaux, soit sacrifié.

Les pèlerins commencent par se purifier dans l'eau de la source puis y font descendre les chevreaux, qu'ils aspergent d'eau afin qu'ils s'ébrouent en signe d'acceptation de l'offrande par la divinité.

Alors, un jeune Chetri descend dans le bassin et s'empare des animaux un à un. Il les décapite d'un seul coup de faucille en leur maintenant la tête par une corde, car personne d'autre, hormis l'officiant, n'a le droit de l'aider. Le sacrificateur doit agir « seul et d'un seul coup ». Les victimes sont sacrifiées sur un des deux rochers sacrés qui reçoivent du sang alternativement un jour sur deux. Les corps et les têtes sont aussitôt jetés dans l'eau. Une fois les sacrifices achevés, le sacrificateur prélève un morceau de chair de chaque victime et va les offrir aux anguilles qui restent tapies dans les failles des rochers, afin qu'elles se montrent aux spectateurs qui demandent à les voir.

En plus de ces sacrifices quotidiens, une fête se déroulait autrefois à ce sanctuaire lors de Māgh Saṅkrāti. A cette occasion, une foire se tenait près du temple, et il était d'usage d'y rembourser ses dettes, en prenant la divinité à témoin. Actuellement, il ne se passe plus rien ce jour-là, à cause de la proximité de la route et des nouveaux bazars qui s'y sont développés, ôtant son intérêt à la foire annuelle.

Les habitants des environs du sanctuaire font chaque année trois cultes collectifs à Bārāhī en sus des deux rituels de Dasaĩ : un au mois de Baisākh (avril-mai), afin que la mousson vienne à temps ; un avant le mois de Sāun (juillet-août), pour que les mauvais esprits *bhūt-pret* ne prolifèrent pas ; et un en Cait (mars-avril), pour prévenir de la grêle. Finalement, la divinité prend, par son importance, une dimension universelle, puisque c'est elle qui est priée lors de toutes ces occasions, alors que, dans la région de Gulmi par exemple, à chacune de ces dates, des divinités différentes sont propitiées (Lecomte-Tilouine, 1991 : partie II, chap. 1).

Lute Bārāhī et Ciḍi Barāha

A quatre heures de marche au nord de Dumre, au village de Candravati, dans le district de Tanahun, se trouve un petit sanctuaire dédié à une forme particulière de Bārāhī appelée Lute Bārāhī, « la Bārāhī [qui débarrasse] de la vermine », *luto*.

Le temple de cette déesse est de petites dimensions, entièrement en pierre, et son toit est conique. Son architecture ressemble à celle que l'on rencontre à l'extrême ouest du Népal (Sharma, 1972). Il est construit en un endroit peu accessible, sur une paroi rocheuse, en face d'un *ghāt*, champ de crémation. Alors que la porte de tous les temples de Barāha ou Bārāhī est orientée au nord ou à l'est, celui-ci est ouvert au sud, direction néfaste.

Le *pūjārī* est un Kānphaṭa Yogī très jeune, qui a remplacé l'ancien officiant (un brahmane) qui n'avait pas de descendant. Tous les jours, il rend un petit culte à Lute Bārāhī. Des sacrifices sanglants ne lui sont offerts qu'occasionnellement par ceux qui sont atteints par la vermine. Il n'y a pas de date fixe pour son culte.

On peut rapprocher cette forme de Barāha du Ciḍi Barāha que l'on rencontre dans le district de Gulmi, qui envoie lui aussi des démangeaisons et dont le culte a des aspects terribles.

Ciḍi Barāha (« Barāha qui démange ») est une divinité contagieuse, dont le culte se transmet entre lignages par contact. Celui qui épouse une fille dont le lignage rend un culte à Ciḍi Barāha devra en rendre un par la suite. De même, celui qui consomme des offrandes offertes à Ciḍi Barāha devra ensuite lui rendre un culte, sous peine de souffrir d'atroces démangeaisons. Certaines personnes vont même jusqu'à dire que ceux qui hument le fumet de ses offrandes peuvent être contaminés.

Son culte, tel que je l'ai observé dans le village de Pamphuka (district de Gulmi), tombe à la pleine lune du mois de Kārtik (mi-octobre-mi-novembre). L'officiant construit un pavillon *jagge* miniature, avec des végétaux particuliers. Les poteaux, au lieu d'être en tige de bananier sont d'Amleso (*Thysanolaena maxima*), plante utilisée exclusivement pour les cultes aux divinités de la forêt, aux petites divinités dangereuses. Les cloisons sont faites de palmes de *jagar* (*Borassus* sp.), et le toit est recouvert de feuilles d'un arbre appelé *jhekre* (non identifié), d'où, selon certaines versions, Ciḍi Barāha serait tombé et se serait tué. Le *jagge* est entouré par un fil qui en fait trois fois le tour et ressemble à un pavillon de mariage de mauvais augure. Ciḍi Barāha est d'ailleurs accouplé à une figure féminine, elle est décrite cependant non comme son épouse, mais comme sa mère. Certains villageois racontent comment la mère et le fils sont morts écrasés par un arbre *jhekre*, alors qu'ils se trouvaient sous une étable mobile, que figurerait alors le pavillon. Le mode des sacrifices qui leur sont offerts est très particulier : ils doivent recevoir des animaux impurs, un cochon ou un coq pour Barāha, une truie ou une poule pour sa mère, et se voient offrir en premier lieu la patte droite de

l'animal, puis son cœur et enfin seulement sa tête. Ces animaux connaissent ce sort épouvantable car ils sont *pāpi*, pécheurs, dit-on.

Tāl Bārāhī

Au milieu du lac de Pokhara, sur une petite île, se trouve un temple dédié à une forme de Bārāhī qui est appelée dans la région : Tāl Bārāhī, « la Bārāhī du lac ».

Ce temple renferme une stèle représentant l'avatar de Viṣṇu (ou sa *śakti* ?). Le corps est celui d'un homme ; la tête, celle d'un sanglier. Le dieu possède quatre bras et tient la conque, le disque, la massue.

Un officiant brahmane y rend un culte matin et soir et une fête s'y tient lors des deux Dasaĩ.

Le mythe qui relate l'origine de Tāl Bārāhī, tel que le raconte le *pūjārī*, est le suivant :

> Bārāhī habitait autrefois en hauteur, dans un village magar, au nord de la vallée de Pokhara. Un jour, elle est descendue se promener dans la vallée de Pokhara sous la forme d'une vieille femme. Le soir venu, elle a demandé asile dans toutes les maisons d'un village, mais personne n'a accepté de la recevoir. Enfin, un couple de vieillards lui a offert son toit. Elle leur dit alors : « Fuyez vite ce village, car demain je provoquerai un déluge qui le recouvrira d'eau pour punir ses habitants. »
>
> Les vieux firent ce qu'elle leur avait conseillé et furent les seuls rescapés du village qui se trouvait autrefois sous le lac de Pokhara.

A l'ouest de la Kali Gandaki : la région de Gulmi, Baglung et Pyuthan

Bāis Barāha, « les vingt-deux Barāha » de Dhorpatan, district de Baglung

Le sanctuaire des vingt-deux Barāha de Dhorpatan est fameux jusqu'à deux ou trois jours de marche aux alentours. Un grand pèlerinage y a lieu lors de la pleine lune de Janai Purṇimā, qui tombe au mois de Sāun (juillet-août) ou de Bhadau (août-septembre) selon les années. Les dévots y sacrifient des béliers qu'ils ont promis à la divinité lors d'un *bhākal*, promesse de sacrifice en échange de la réalisation d'un vœu. Ces béliers doivent avoir une tache quelque part sur leur pelage, sinon, dit-on, ils meurent avant d'être sacrifiés. Ils doivent aussi être achetés sur place, car le dieu n'accepte que le type de bélier à longs poils, élevé dans la région de son sanctuaire. Ils sont décapités par un *pūjārī* magar à l'intérieur même du temple. Celui-ci est orienté vers l'est et renferme Goru Barāha, « Barāha le zébu », qui est une statue de pierre récemment recouverte de béton, représentant de façon très réaliste un bœuf. Au pied de la divinité sourd une source, qui coule sous la dalle du temple. A quelques mètres à l'extérieur du temple se trouve une autre source dont le débit est très important. Elle est canalisée dans un réservoir de béton et coule par vingt-deux fontaines de cuivre. Un peu en aval de cette fontaine récente (qui date de 1988) subsiste l'ancienne fontaine, qui est taillée dans un tronc d'arbre et comprend, elle aussi, vingt-deux trous d'où l'eau jaillit. Au centre du tronc, une tête de bélier est sculptée.

Les Bāis Barāha sont connus dans toute la région pour leur puissance. S'ils sont capables d'exaucer tous les vœux, leur colère est aussi implacable : il est très dangereux de ne pas leur sacrifier une offrande après en avoir fait la promesse ou de seulement remettre à plus tard un pèlerinage à leur sanctuaire préalablement envisagé.

Barāha : divinité du koṭ d'Arnakot, Baglung

Sur la crête qui sépare la Bhuji et la Nishi khola se trouve un *koṭ*, arsenal-temple, dédié à Barāha. Comme dans toute la région de Dhorpatan, ce Barāha fait partie du groupe des vingt-deux frères Barāha, dont l'aîné se trouve à Dhorpatan. Celui d'Arnakot est son petit-frère, « le second-né ».

Les deux Dasaĩ sont célébrés au *koṭ*, fort ou arsenal. Lors du grand Dasaĩ, deux *pūjārī* (un brahmane et un Chetri) résident neuf jours durant au sanctuaire, y jeûnent et y font le Caṇḍī pāṭh et le Dūrgā pāṭh. Barāha reçoit des béliers lors du grand Dasaĩ, qui lui sont sacrifiés à l'intérieur même du temple.

Les *pūjārī* ont la jouissance de terres *guṭhi* (exemptées d'impôts) et doivent en échange offrir trois béliers à Barāha chaque année, lors de la pleine lune de Jaiṭh (mai-juin), celle de Mansir (novembre-décembre) et lors de Dasaĩ.

A l'occasion de Tīj, une fête se tient autour du *koṭ*, qui rassemble les gens de tous les villages des environs. Le temple n'est pourtant pas ouvert ce jour-là, et les femmes se contentent de jeter quelques fleurs et piécettes par sa fenêtre.

Dans ce village peuplé principalement de gens de castes, Barāha, on le voit, est associé au pouvoir, puisqu'il occupe le fort, où l'on trouve généralement dans la région un sabre divin rattaché à un roi local ou une forme de la Déesse.

On notera par ailleurs que l'étroit rapport de parenté que les villageois soulignent entre ce dieu et l'aîné des Barāha qui se trouve à Dhorpatan est renforcé par le mode de sacrifice si étrange qu'on y pratique dans les deux cas : la victime étant sacrifiée à l'intérieur même du temple, sans l'intermédiaire d'un poteau sacrificiel.

Bhūme-Barāha : Thapa gaon, Baglung

Dans le village de Thapa Gaon, le long de la Nishi khola, l'ensemble des villageois offre deux béliers, lors de la pleine lune de Jaiṭh (mai-juin), aux divinités Bhūme et Barāha qui sont réunies dans un même sanctuaire. Je n'ai pas vu le sanctuaire, mais il se situe, m'a-t-on dit, à une source, et les dieux sont représentés par des *śilā* (pierres sacrées aniconiques). C'est la seule association explicite que j'ai rencontrée dans le rituel entre Bhūme (la déesse de la terre) et Barāha. Mais il faut noter que Thapa Gaon, bien que situé dans une zone où les Magar sont nombreux, est occupé principalement par des gens de castes.

Les douze Barān, Thapa Gaon, Baglung

Dans un mythe que me raconta un chamane kāmī de Thapa Gaon, le fils du premier chamane de l'origine cherche l'attirail de son père mort. De toutes les directions de l'univers, il rapporte les attributs et les objets magiques du chamane. De « la maison du sud », il rapporte les Bāra Barān, « les douze Barān », qui lui permettent de stopper le courant des rivières et de rendre la vie aux morts. Certains de ces Bāra Barān sont des ancêtres : *jiju* Barān, « l'arrière-grand-père Barān », et *bāje* Barān, « le grand-père Barān », sont mentionnés. Ils se mettent à parler lorsque le chamane leur offre de l'encens.

Ils semblent correspondre aux douze « auxiliaires » du chamane décrits par M. Oppitz.

Cīrbīrā Barāha et Bhūḍi phuṭṭā Barāha, village de Darling, Gulmi

L'histoire de ces deux formes de Barāha a été récoltée dans ce village de Gulmi, bien qu'elles résident plus au nord, en des lieux que je n'ai pu localiser. Les versions que je rends ici en français sont la traduction de textes écrits à ma demande par C.B. Gharti.

Cīrbīrā Barāha

Au sein des montagnes, les Cīrbīrā Barāha habitaient dans un lac, paraît-il. Ces dieux Cīrbīrā Barāha avaient besoin de beaucoup de propreté *(saphā)* et de perfection *(svastha)*. Le lac de ces Cīrbīrā Barāha était entouré d'une forêt dense où habitait une quantité d'oiseaux qui criaient : « cirbir, cirbir ! » Vers les mois de Phāgun, Caitra (février-mars),

les feuilles des arbres de cette forêt tombaient dans le lac, et il paraît que cela dégoûtait beaucoup les Cīrbīrā Barāha.

Alors ils envoyèrent ces oiseaux qui crient « cirbir, cirbir » ôter les feuilles tombées dans le lac et ils nettoyèrent le lac, dit-on. Il paraît que c'est parce que ces Barāha ont pris à leur service des oiseaux qui crient « cirbir, cirbir » qu'on les appelle Cīrbīrā Barāha.

Bhũḍi phuṭṭā Barāha (« le Barāha aux entrailles crevées »)

Les gens de notre village allaient chercher du sel de l'autre côté des montagnes dans un endroit appelé Mustang. Sur le chemin qui conduisait là-bas se trouvait un lac où habitait Bhũḍi phuṭṭā Barāha, paraît-il. Bhũḍi phuṭṭā Barāha faisait mourir les gens qui marchaient sur le chemin en leur envoyant des maladies contagieuses. Comme les hommes ne supportaient pas cette injustice, ils prièrent Mursulā Barāha. Mursulā Barāha quant à lui combattit cette injustice car c'est un dieu très amical *(premi)*. Voyant les hommes qui le priaient rendus ainsi malades, Mursulā transperça les entrailles de Bhũḍi phuṭṭā Barāha avec la pointe de son trident et lui arracha le cœur et le foie. C'est pourquoi on appelle ce dieu Bhũḍi phuṭṭā Barāha. Il paraît qu'aujourd'hui encore, l'eau de ce lac est complètement rouge comme du sang. C'est ce que racontent les vieux.

Barāha, kul devatā de la majorité des groupes de filiation au Népal central

Barāha est une divinité lignagère, *kul devatā*, très répandue un peu partout au Népal central, et ce chez les gens de toutes castes ainsi que chez les Magar. Ce rôle de divinité protectrice du lignage qu'on lui reconnaît dans cette région est si central qu'il n'est pas rare qu'il soit seulement ainsi défini. On trouvera une description type du culte à ces divinités lignagères, appelé *devāli*, dans M. Lecomte-Tilouine (1991 : partie III, chap. 2).

Voici une liste de quelques lignages qui vénèrent Barāha comme leur divinité tutélaire.

Les Amal Thakuri de Purtibang (district de Pyuthan) offrent des béliers une fois tous les trois ans à leur *kul devatā* : les cinq frères Barāha, au mois de Mansir (mi-novembre-mi-décembre).

Les Thāpā Chetri de Badikot (district de Pyuthan) font leur *devāli* tous les deux ans à la pleine lune de Mansir. Leurs *kul devatā* sont Maṣṭā et Barāha. Ils offrent un chevreau à chaque divinité. Ils disent qu'il serait préférable d'offrir des moutons à Barāha, mais n'en possèdent pas. Ils parlent de douze Barāha.

Les Buḍhāthoki Magar de Syulibang (district de Pyuthan) sont originaires de Maikot, tout au nord du district de Baglung. Ils ont pour *kul devatā* : Kahile Barāha, « le Barāha ocre », et Kālo Barāha, « le Barāha noir », qui sont des divinités ayant la forme de zébus mâles. Ils racontent que, lorsqu'ils habitaient Maikot, ils devaient offrir à leurs *kul devatā* un zébu ocre et un zébu noir respectivement. Leur ancêtre a été envoyé en prison à cause de ces sacrifices de bovins, mais a refusé longtemps d'offrir autre chose à son *kul devatā*. Leur section de lignée offre des chevreaux à Barāha depuis qu'ils se sont installés dans ce village de Pyuthan.

Il est intéressant de noter que les Buḍhāthoki Magar du village de Darling (Gulmi), aussi originaires de Maikot, ont un *kul* au sujet duquel ils ne parlent pas volontiers, qu'ils nomment *bośu devatā*, « le dieu taurillon sacré ». Leurs voisins racontent comment ils fabriquent un petit zébu en paille lors de son culte et lui tranchent la tête. Les Pārtel Kāmī de Darling (Gulmi) offrent de la même façon un sacrifice d'un petit zébu lors de leur *devāli*, à un dieu qu'ils nomment *bośā*, « le taurillon sacré ».

A Darling, localité de Gulmi, 14 lignages sur 17 déclarent que leur *kul devatā* s'appelle Barāha. Différentes formes de Barāha sont distinguées. Les différentes épithètes que j'ai relevées sont : Kailāśi (« celui du Kailāś »), Khatre, Sete (« le blanc »), Hãse

(« le souriant », ou encore désigne les moutons ou les chèvres au pelage blanc tacheté autour de la bouche), Markhala, Tamghāsi. Une des formes les plus connues est Tamghāsi Barāha, « le Barāha de Tamghas », dont l'histoire est la suivante. Un roi ṭhakuri avait un cuisinier brahmane qui séduisit sa femme. En apprenant la nouvelle, furieux, le roi se saisit d'un sabre pour décapiter le fautif. Mais le Brahmane avait la connaissance de formules magiques, et par l'effet de sa magie, par trois fois, le sabre s'arrêta net avant de frapper son cou. La fois suivante cependant, il fut décapité. Le roi fit alors jeter son corps dans une rivière. Mais, la nuit venue, le corps sans tête du Brahmane se releva, un caillou blanc sur chaque épaule en guise d'yeux, et partit terroriser la région.

On voit que le matériel récolté à Tanahun et Pokhara, c'est-à-dire à l'est de la Kali Gandaki, est fort différent de celui de l'ouest. A l'est, on trouve Barāha sous forme exclusivement féminine et associée aux poissons. Le bélier, qui lui est si cher plus à l'ouest, est pour lui une offrande impure à Tanahun (par exemple à Ḍhor ou à Chābdī Bārāhī). Tandis que Barāha se trouve dans des lieux purs, reculés et souvent situés en altitude à Gulmi (Lecomte-Tilouine, 1991 : 437-439), Pyuthan et Baglung, à Tanahun nous l'avons rencontré au fond de gorges et aussi en face d'un champ de crémation.

Ces caractéristiques si différentes de la divinité étudiée m'ont bien sûr dans un premier temps conduite à penser qu'il s'agissait tout simplement de dieux différents. Pourtant, toutes ces formes avaient deux dénominateurs communs : elles étaient toutes associées par leurs dévots à l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier et portaient toutes un nom proche de Bara.

Le nom du dieu et sa représentation matérielle

Après ce passage en revue des différentes formes de Barāha rencontrées au Népal central, il est temps d'examiner les relations qu'elles entretiennent avec leur homonyme des textes hindous, par-delà l'identification spontanée qu'en font certains informateurs. Varāha, nous l'avons vu, est une forme symbolique à laquelle on prête tout d'abord un nom et une forme animale précise, se trouvant être le signifiant et le signifié pour ceux qui connaissent le sanskrit. Dans la plupart des études que j'ai pu lire sur les avatars de Viṣṇu, c'est bien le signifié qui est retenu comme propre au dieu. Ainsi postule-t-on d'emblée une continuité entre le sanglier védique et le sanglier classique, et certains auteurs vont jusqu'à retracer l'histoire du culte au sanglier dans le monde, pour éclairer ce sanglier divin indien (par exemple, Gonda, 1969).

S'il y a bien une certaine uniformité des motifs attribués au sanglier, comme nous l'avons vu plus haut, il me semble légitime de souligner aussi l'importance de la filiation par le nom, pris comme son. Car, jusqu'à présent, le seul lien qui noue toutes les formes divines ici énumérées est précisément la proximité de leur nom.

Si je ne peux établir avec certitude l'origine de ces Barāha, il semble néanmoins probable qu'elle n'est pas unique et qu'ils ne dérivent pas tous nécessairement au départ de leur homonyme indien. En effet, la fréquence avec laquelle on rencontre ce dieu chez les groupes magar, notamment dans les zones les plus reculées du pays qu'ils occupent, laisse penser que certaines formes de ce dieu tout au moins ont une origine tribale, magar. Si tel est bien le cas, la proximité du nom de ce dieu magar et de l'avatar de Viṣṇu a cependant conduit à leur rapprochement et parfois même à leur identification (plus spécialement lorsqu'il s'agit de vanter leur prestige ? aux yeux de l'ethnologue, par exemple ?).

La mise en contact de langues aussi différentes que le népali (langue indo-européenne, dérivée du sanskrit) et les dialectes magar (langue tibéto-birmane) a dû très probablement entraîner des confusions, et cela notamment à propos des noms de dieux. Mais cette hypothèse restera ici non prouvée puisque, d'une part, les Magar n'ont plus l'usage de leur langue d'origine dans les régions où j'ai travaillé et que, d'autre part, les quelques documents qui s'y rapportent ne sont pas éclairants. Sanglier se dit : *bucca* en magar du Sud (Sheperd, 1972 : 4), mot emprunté au népali, et *gede* ou *gahl* en kham magar (Watters, 1973 : 5), tandis que le mot *Barāha* ou ses dérivés ne figurent pas dans ces deux lexiques.

Cependant, on peut prendre comme exemple d'interprétation de nom de dieu hindou par un groupe tibéto-birman le cas d'une statue de Varāha située à Katmandou, étudié par M.S. Slusser et G. Vajracarya (1973 : 131-135). L'épithète de ce dieu se trouve être actuellement Dhum Vārāhī, mots qui dérivent vraisemblablement de Dharaṇī-Varāha, car il semble que ce soit cette statue qui est mentionnée sous cette appellation dans le Gopālarāja-vaṃśāvalī (*Dharaṇī* est une épithète de la Terre). La représentation de ce dieu est une magnifique sculpture de l'époque Licchavi qui date du VIe siècle (Pal, 1970 : 26-27) : un homme-sanglier puissant porte une jeune femme sur le coude et prend appui sur un serpent à visage d'homme. Or, les Newar (groupe tibéto-birman), qui rendent un culte à ce dieu, non seulement considèrent qu'il s'agit d'une déesse, l'énergie du sanglier, mais aussi interprètent cette épithète *dhum* comme signifiant « tigre », *dhum* en newari. Ainsi, et ce malgré l'évidence iconographique, ce dieu-sanglier est-il décrit, si l'on s'en tient à ce qu'en disent les dévots, comme une déesse-sanglier-tigre. En outre, les personnages de la Terre et du serpent sont interprétés par les Newar, comme les enfants de cette déesse.

Le support iconographique permet ici de montrer avec évidence qu'il y a eu une réinterprétation du mythe représenté, visant à produire une version faisant sens pour le groupe concerné, et cela malgré certaines indications de l'icône. Cette réinterprétation de l'image s'explique par le fait que le culte à l'avatar sanglier est pratiquement inexistant chez les Newar, tandis que les Mères, dont l'une porte une tête de sanglier, leur sont très familières. C'est par homonymie, vraisemblablement, que les Newar ont aussi interprété le personnage principal comme un tigre, mais il faut ajouter que cette exégèse se fonde peut-être non seulement sur une étymologie populaire, mais aussi sur l'adéquation du nouveau signifiant – le tigre – à son signifié – l'énergie du sanglier.

Cet exemple montre que le support iconographique peut admettre de multiples lectures, que c'est le mythe qui leur donne un sens univoque et que les symboles ne sont pas fixés une fois pour toutes et encore moins pour tout le monde [10].

Au Népal central, la rareté du support iconographique rend difficile l'étude de la forme du dieu et de ses transformations. Le seul sanctuaire que j'ai visité où figure une statue d'un Varāha-sanglier therioanthropomorphe est celui de Pokhara. Là, le mythe de la divinité, tel que le *pūjārī* du temple me l'a raconté, met en scène non pas un sanglier, mais une déesse magar des cimes, descendue sous la forme d'une vieille femme dans un village de la vallée, qu'elle a finalement maudit et recouvert d'un lac. Ne sachant pas ce qui, du mythe ou de la statue, est antérieur, on peut néanmoins se demander pourquoi cette vieille femme a été représentée sous la forme d'un sanglier ou pourquoi ce sanglier est décrit comme une vieille femme. Le seul point commun évident entre les deux figures est leur association au déluge, et il semble certain, là aussi, qu'une identification entre les deux a été faite *a posteriori*, sans que l'on sache dans quel sens ni par qui. Seul le mythe semble indiquer la préexistence de la vieille femme, vénérée par des Magar.

10. Cet exemple nous montre, au contraire de ce qu'avance Cassirer (1944 : 36-37), que la mobilité des symboles n'est pas particulièrement le propre des « sociétés avancées ». En matière d'iconographie, les lectures populaires sont beaucoup plus variées que celles des historiens de l'art, par exemple.

Il faut à présent souligner que, dans les autres rares cas où figure une représentation non abstraite de la divinité, on constate exactement le phénomène inverse de celui qu'a relevé M. Slusser dans la vallée de Katmandou et présent à Pokhara : l'image n'a rien à voir avec un sanglier, mais on l'appelle pourtant d'un nom proche ou homonyme de l'avatar de Viṣṇu en forme de sanglier. De deux choses l'une : ou bien on doit supposer qu'il s'agit d'une coïncidence linguistique entre le nom d'une divinité locale magar et celui de l'avatar en question ; ou bien il s'agit de nombreux dieux distincts à l'origine qui auraient été identifiés à Barāha par la suite en vertu de caractères communs avec le dieu-sanglier. En fait, la multiplicité des formes rencontrées et le fait qu'on les trouve aussi bien chez les gens de castes que chez les Magar me font croire que, s'il y a bien eu tantôt une coïncidence linguistique entre le nom d'un dieu magar et l'avatar sanglier, tantôt un rapprochement de divers dieux locaux avec l'avatar de Viṣṇu, ce dernier phénomène a été plus général. Une troisième hypothèse, mais qui rejoint en fait la seconde, consisterait à supposer que, sous l'influence de différents substrats culturels, ce dieu Varāha aurait été conçu de façon très variée par divers groupes, dès l'origine. Cette dernière hypothèse fait seulement remonter à une date plus ancienne la question de savoir ce que partagent entre elles les différentes formes du dieu pour posséder toutes le même nom, à des variantes orthographiques près.

Le nom propre, on le sait, dérive bien souvent d'un nom commun, aussi bien en sanskrit qu'en népali. Actuellement encore, les Népalais choisissent les prénoms de leurs enfants en fonction de leurs caractéristiques physiques, et mon prénom qui peut signifier « ayant tué » en népali n'a cessé d'inquiéter durant mes séjours au Népal.

Même s'il ne dérive pas directement d'un nom commun, ou bien si son étymologie a été oubliée, le nom propre fait penser à autre chose, il renvoie aux noms communs qui lui sont proches et qui en fournissent des exégèses populaires, comme des émergences d'un signifié qu'il recèlerait.

Comme l'écrit E. Cassirer (1925 : 59), le nom du dieu fait partie intégrante de sa nature. Il le résume et le dévoile. C'est ainsi qu'un chamane kāmī de la région de Gulmi, importuné par les nombreuses questions que je lui posais à propos des dieux, m'arrêta en me faisant valoir qu'il m'avait déjà révélé tous les noms des dieux et que de ce fait je savais déjà *tout* d'eux. Cette connaissance immédiate du dieu par son nom dote l'homme d'une puissance vis-à-vis de la divinité : il peut dès lors l'invoquer, la prier nommément et la contraindre pour ainsi dire à écouter sa demande. Mais prononcer le nom d'un dieu le dévoile et cet acte est une sorte de violence faite au divin, à laquelle il peut répondre par la violence, comme en témoigne ce propos d'un habitant de Gulmi, Kauca Gharti Magar. A un mois de marche de son village, me raconta-t-il, se trouve un lac où l'eau frémit sans qu'il y ait de vent, où des pierres volent toutes seules. Dans l'eau habite une divinité Barāha, mais ceux qui prononçaient son nom autrefois, avant que Barāha n'ait « donné son nom » aux hommes, étaient « mangés » par lui.

Le nom du dieu est donc donné aux hommes, par le dieu même, afin de leur permettre d'avoir accès à lui. En révélant son identité, en se « présentant », la divinité indique son bon vouloir à l'égard de l'homme.

Dans la multitude des dieux qui les entoure, les Népalais doivent tenter d'identifier la personne divine à laquelle ils ont affaire, notamment dans les cas de possession, lorsque les dieux demandent aux hommes des sacrifices particuliers.

Cependant, cette sacralité du nom du dieu ne doit pas faire croire à son caractère ininterprétable, intransformable, immuable. Il fait au contraire l'objet de nombreuses étymologies populaires, qu'on pourrait qualifier de gnoses spontanées, car si le nom du dieu renferme sa nature, en dévoiler le sens dévoile du même coup son essence.

Par ailleurs, il semble qu'une uniformisation des noms proches de Bara se produise par identification avec le référent fameux de l'hindouisme classique. Certaines orthographes de noms de dieux proches de Barāha laissent supposer qu'ils pourront être un

jour absorbés dans le champ sémantique de la forme symbolique appelée Barāha, en raison de leur homonymie approximative. Au contraire, on peut penser que ces noms de divinités proches de Bara sont des résultats d'étymologies populaires de *Barāha*, qui ont fini par supplanter le nom d'origine du dieu.

Barāha l'ancêtre

Nous avons vu d'ores et déjà l'étroit rapport que Barāha entretient avec l'ancestralité, puisqu'il est, par exemple, vénéré par la très grande majorité des groupes de filiation du Népal central comme divinité lignagère. Il nous faut ici rappeler qu'en népali le mot « arrière-grand-père » se dit *jiju* mais aussi *Barājyu* (= « Le grand honorable »). *Jyu* étant une terminaison honorifique, il nous semble légitime de rapprocher ce terme de parenté et le nom de la divinité étudiée. D'ailleurs, dans une étude des Magar de la région de Palpa (Stone, 1980), on trouve mention d'une divinité appelée Baraje (sans que les signes diacritiques soient notés, malheureusement). Pour étayer encore ce rapprochement, rappelons l'inscription figurant sur une des cloches du sanctuaire de Chābdi Barāhi, où le nom de cette dernière est orthographié ainsi : *Chāpati Varā* ou *Barā*.

Cette dernière orthographe peut d'autre part suggérer un autre rapprochement étymologique lié au don.

Barāha et le don, la protection

Comme nous l'avons vu dans les quelques notes ethnographiques concernant Barāha que nous avons présentées ci-dessus, cette divinité est avant tout une réalisatrice de vœux. Dans la plupart des sanctuaires, elle ne connaît aucun culte fixe et ne reçoit d'offrandes que de ceux qu'elle a exaucés ou qui désirent l'être. Si de nombreuses divinités puissantes ont ce même pouvoir, la réalisation des vœux semble être véritablement la spécialité de Barāha en bien des endroits où aucune autre fonction spécifique ne lui est reconnue. *Vara* signifie justement le don, la grâce, et se trouve donc lié au dieu, comme me le fit valoir un homme de haute caste : « Barāha, c'est celui qui donne les *bar*, les dons ».

De même, Barāha apparaît parfois comme un esprit protecteur. Dans la vallée de la Nishi, les villageois disent que le premier chamane eut recours à son Bāraṇ-Grand-Père, à son Bāraṇ-Arrière-Grand-Père afin de retrouver l'attirail de son père défunt. M. Oppitz et D. Watters décrivent douze esprits Bahrān (ou Barā) auxiliaires des chamanes. Il semble qu'il s'agisse de la même divinité, dont le nom doit être, selon moi, rapproché de *Vāraṇ*, la protection, et devrait être plutôt traduit par « protecteur magique » que par « auxiliaire ».

Barāha et le nombre douze

La proximité phonétique du dieu et du nombre douze, *bārha*, fait qu'ils entretiennent un rapport étroit et ambigu. Selon les régions, le mot proche de *bara* qui est accolé au nom de la divinité Maṣṭā est interprété comme signifiant douze ou comme un nom de divinité. Ailleurs, on observe un redoublement du terme proche de *bara* et l'on parle des *bārha barāha* : « les douze Barāha », comme dans le district de Pyuthan, à Badikot ou dans la région de Jajarkot (cf. mythes de Mascarinec).

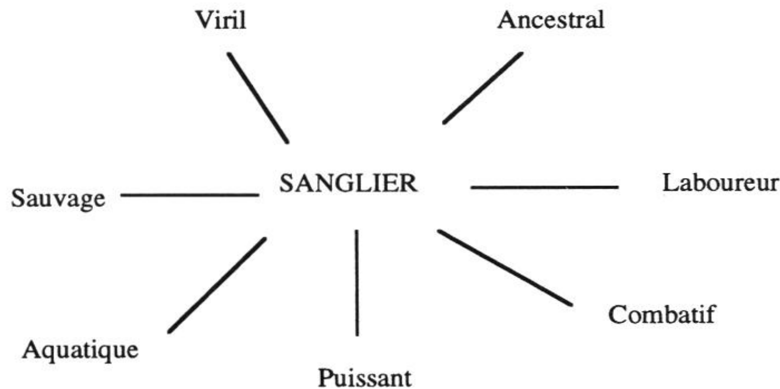
Sur ces exemples, on devine que le choix des étymologies, des épithètes allitératives ou des jeux de mots autour du nom du dieu n'est pas seulement le produit de l'homophonie, et que les nouveaux signifiés ainsi introduits représentent vraisemblablement des aspects pertinents de la figure symbolique du dieu.

La représentation symbolique de Varāha et ses différentes figures

On peut finalement tenter de retracer les liens sémantiques qui unissent les diverses formes de Barāha rencontrées au Népal, dans leurs relations mutuelles et avec la forme classique de l'avatar de Viṣṇu, à l'aide de la construction de différentes figures (ou ensembles de traits) que l'on peut élaborer pour chacune d'entre elles à partir des informations d'origines diverses qui leur sont attachées.

Le trait consiste ici en une qualité, une épithète qui peut s'appliquer à une divinité mais ne lui appartient pas en propre. Une figure symbolique sera représentée par un diagramme dont le centre est occupé par le nom d'une entité et qui rayonne en un faisceau de traits. Il va de soi qu'une figure donnée n'épuise pas la richesse symbolique de l'entité qu'elle décrit : elle ne fait que mettre en évidence une représentation possible et simplifiée de cette entité.

On peut ainsi tracer de la façon suivante la figure des principaux traits qui sont attachés au sanglier, à la fois dans les textes classiques de l'hindouisme et dans les représentations mentales des habitants du Népal central.

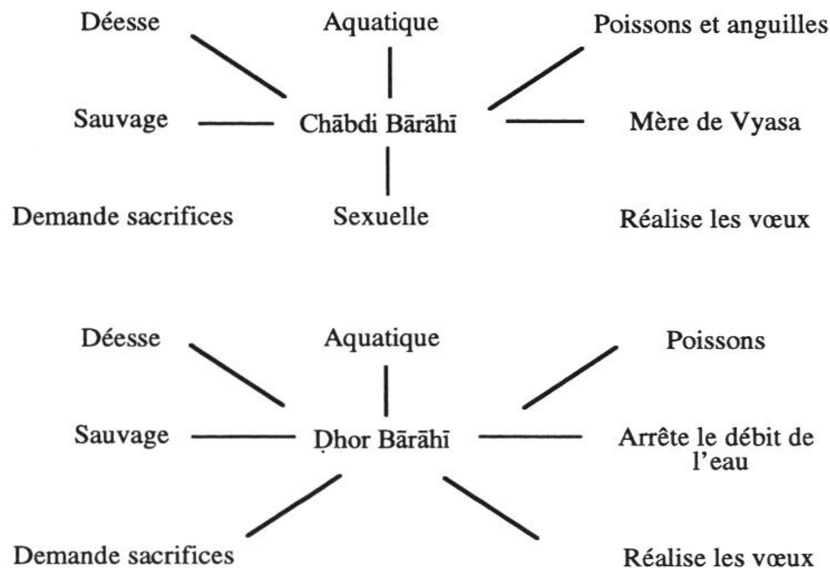


Ces différents traits sont aussi ceux du Varāha classique en tant que sanglier, mais, plus spécialement, on attribue à ce dernier :

– la capacité de pénétrer dans le monde aquatique/souterrain ;
– le fait de sauver ceux qui sont en danger dans un monde aquatique/souterrain ;
– la victoire sur un démon du monde souterrain ;
– la maîtrise de la Terre, qui le vénère ;
– un rôle de créateur.

Or, il est possible de montrer que ces aspects particuliers du dieu Varāha sont une dimension cosmique des traits symboliques relevés dans la représentation du sanglier. Sa capacité à pénétrer dans le monde souterrain est une forme amplifiée de son aspect aquatique et de son habitude de fouir le sol. Sa maîtrise de la Terre et son rôle de créateur tiennent des traits ancestraux du sanglier, qui est vu comme un laboureur. Sa victoire sur le démon est un prolongement particulier de son aspect puissant, combatif.

Finalement, on pourrait dresser pour chaque forme divine une figure symbolique, afin de dégager leurs traits communs et spécifiques. Voici, par exemple, les deux figures très proches de Ḍhor et Chābdi Bārāhī :



Le caractère sauvage que je leur prête ici est justifié à mes yeux par le fait que leur sanctuaire est à l'air libre, entouré d'un bosquet et éloigné des habitations.

On s'aperçoit que ces deux figures partagent beaucoup de traits. Malgré leur proximité, chacune possède des traits particuliers qui se trouvent être les caractéristiques déterminantes de ces deux divinités. Chābdi Bārāhī est sexuelle, elle attire un Ṛṣi et aura de lui un enfant, qui se trouve être Vyāsa, et c'est peut-être en cela seulement qu'elle est vénérée par nombre de ses dévots. Ḍhor Bārāhī arrête le courant de l'eau sous les yeux étonnés des pèlerins, qui restent longtemps à contempler le prodige, venus bien souvent de loin pour l'observer tout en faisant un acte méritoire.

Ces figures sont bien éloignées de celle que l'on a pu tracer pour le sanglier. Leurs traits communs étant l'aspect sauvage et le caractère aquatique/souterrain.

Il serait fastidieux de passer en revue toutes les figures des dieux et, puisque l'aspect aquatique est si manifeste dans tous les cas et semble même être une sorte de plus petit dénominateur commun, commençons par là.

L'aspect aquatique/souterrain

Dans la plupart des sanctuaires de Barāha ou de Bārāhī, l'eau occupe une place particulière. La Déesse habite en son sein à Ḍhor Bārāhī et à Chābdi Bārāhī, elle réside à sa surface, sur une petite île, à Pokhara, et de l'eau coule sous la dalle même du temple des vingt-deux Barāha de Dhorpatan. A Darling, on dit que Barāha habite dans un étang d'altitude. Enfin, c'est dans des fontaines et des marécages que les douze frères Barāha prennent naissance dans les quatre versions de leur mythe d'origine récoltées par G. Mascarinec (s.d.).

L'eau présente dans la plupart des sanctuaires de Barāha a quelque chose d'inhabituel, voire d'extraordinaire. Il ne s'agit pas du simple bassin rectangulaire d'eau stagnante, fiché d'un poteau sacrificiel en son centre, que l'on rencontre un peu partout au Népal. Le débit de la source de Dhorpatan est particulièrement important ; à Ḍhor Bārāhī, il est intermittent. Les eaux de la source de Chābdi Bārāhī sont d'une parfaite

transparence et renferment des poissons et des anguilles énormes. L'étang de Darling se forme en mousson et disparaît pendant les mois les plus secs. D'après les habitants de ce village, les eaux des lacs de montagne où résident des formes de Barāha sont merveilleuses : elles sont parfois parfaitement pures ou bien tremblent sans qu'il y ait de vent, ou encore sont rouge comme sang. Enfin, le lac de Pokhara est un des plus grands du Népal.

En outre, si la divinité se manifeste par l'eau, le rapport qu'elle entretient avec cet élément varie.

Notons d'abord que Barāha ne semble pas lié à l'eau du ciel, à la pluie, ni aux rivières – avec comme contre-exemple pourtant Lute Bārāhī –, mais bien plutôt à l'eau souterraine : celle des sources, des lacs.

Le sanctuaire le plus étonnant est celui de Ḍhor Bārāhī. Ce bassin qui sans cesse se vide et se remplit, recouvrant et découvrant la divinité – ces deux pierres situées au fond –, semble être une image accélérée de la destruction et de la recréation perpétuelles. Dans l'hindouisme classique, la fin d'une ère, le *pralaya*, se manifeste par un feu dévastateur qui anéantit le Monde. Par la suite, un déluge survient, qui recouvre d'eau la Terre, et une nouvelle ère peut recommencer une fois les eaux retirées. Dans cette analogie cosmique, Ḍhor Bārāhi partage bien des traits avec Varāha. Elle est associée au déluge et à la sortie des eaux. De même qu'à son homonyme masculin indien, on lui reconnaît la capacité de pénétration et de maîtrise du monde aquatique/souterrain, puisqu'elle rentre périodiquement dans la roche afin de boucher l'orifice de la source. Mais à l'inverse du sanglier puranique, sa sortie du monde souterrain provoque un déluge. On retrouve cette inversion de thème à Pokhara, où Bārāhī, quittant les hauteurs où elle réside habituellement, descend dans la vallée et y provoque un déluge, d'où elle seule émerge, sur une petite île.

L'association de Barāha au monde souterrain se retrouve aussi, mais de façon moins explicite peut-être, à Dhorpatan. En effet, non seulement les vingt-deux frères de ce sanctuaire résident dans une source, nous l'avons vu, mais aussi la date de leur culte, qui rassemble une très grande foule de pèlerins, tombe précisément le jour de la pleine lune de Janai Pūrṇimā, c'est-à-dire le jour où les dieux remontent du monde souterrain où ils ont passé un mois (Lecomte-Tilouine, 1991 : 128). Il est suggestif que ce soit justement Barāha qui soit propitié ce jour-là, comme s'il jouait un rôle dans la remontée de tous les dieux.

Le rapport à l'ancestralité

Nous avons déjà vu par quels traits généraux le Varāha classique était lié à l'ancestralité. Je voudrais souligner ici sa relation spécifique avec les *śrāddha*, ces cultes adressés aux ancêtres. Gonda (1969 : 14) a noté que, dans Mbh. 12, 346, 14, le sanglier transforme trois boules de boue en ancêtres. Dans un mythe du Brahma Purāṇa (chap. 110, 111), les ancêtres sont sauvés par Varāha, qui leur adresse par la suite le premier *śrāddha*. Voici le résumé de cet épisode, qui mérite particulièrement d'être cité ici puisqu'il se situe vraisemblablement au Népal, à Varāha Kṣetra (cf. P. Pal, 1970 : 4).

> Autrefois, les mânes se tenaient avec les dieux au sommet du mont Meru. Un jour, une très belle jeune femme, fille de la Lune, se présenta à eux. Les ancêtres en tombèrent amoureux et cessèrent leur yoga. Voyant cela, les dieux les quittèrent et s'en allèrent au ciel. Pendant ce temps, le dieu lune en colère cherchait sa fille. Lorsqu'il la trouve et apprend sa liaison avec les mânes, il la maudit, de sorte qu'elle devient la rivière Koka, et il condamne les mânes à tomber du mont Meru sur le mont Himavat. Déchus, ils se transforment en brahmanes, voient la rivière mais ne la reconnaissent pas.

Dans le monde privé de mânes, les démons deviennent puissants. Ils s'aperçoivent que les mânes n'ont plus la protection des dieux et fondent sur eux. Les brahmanes soulèvent alors une dalle, sous laquelle ils se protègent. De son côté, la rivière voit l'attaque et cache aussitôt les mânes dans ses eaux pour les sauver. Dans l'eau, sous leur dalle, les mânes ont faim et soif, ils prient Viṣṇu. Prenant la forme d'un sanglier, il les aperçoit. Il plonge dans l'eau, soulève la dalle qui les recouvre et les remonte sur terre. Puis il entreprend un *śrāddha* pour leur délivrance. Il décide enfin de résider sous la forme d'un sanglier à Koka, qu'il déclare lieu de *śrāddha*.

Ces indications expliquent peut-être pourquoi Barāha est aujourd'hui une divinité lignagère *(kul devatā)* très fréquente dans les districts de Gulmi, Baglung, Pyuthan, et ce chez toutes les castes. Un brahmane de Musikot (Gulmi), à qui je demandais pourquoi Barāha était le *kul devatā* de tant de groupes, m'a répondu qu'il l'invoquait ainsi : « O Barāha, de tortue tu es devenu sanglier, tu as soulevé la Terre : tu es notre divinité lignagère ! », liant son rôle (ancestral) de divinité lignagère, à son acte de création et à sa faculté d'incarnations successives.

Mais de la même façon que le sanglier est un animal ambigu, représentant tantôt une divinité malfaisante [11], tantôt un sauveur, le principe ancestral désigné par Barāha au Népal se trouve être parfois proche d'un esprit de la malemort, des *bāyu*. Rappelons le mythe de Tamghāsi Barāha, qui est un *bāyu* de brahmane, celui de Ciḍi Barāha, qui est mort de façon violente. A l'ouest, dans la région de Jajarkot, Barāha est aussi très proche des *bāyu* (cf. mythes de G. Mascarinec [s.d.]).

D'autre part, les Kham Magar, nous l'avons vu, connaissent une divinité Braha ou Baraha qui incarne un esprit ancestral et plus spécialement celui qui prend possession des chamanes.

Barāha et les formes animales qui lui sont associées

Barāha, nous l'avons vu, est souvent associé à un animal, qui n'est pas sa monture, comme il est si fréquent dans l'hindouisme, mais la forme qu'il revêt. Si, dans les textes hindous, Varāha est toujours considéré comme un sanglier, au Népal central, il se trouve être aussi un zébu, un bélier, un poisson ou encore posséder une forme humaine.

Cette profusion de formes semble *a priori* s'opposer à l'origine commune du dieu et à sa parenté avec le sanglier indien. Cependant, il est encore possible de montrer ici, et cela avec la confirmation de la philologie, que nous avons en fait affaire à différentes parcelles d'un même champ sémantique que recouvre le mot *varāha*.

Les analogies entre zébu (qu'il s'agisse d'un bœuf ou d'un taureau) [12], bélier et sanglier ne manquent pas : tous trois ont d'abord en commun d'être fortement liés à la virilité. L'association entre sanglier, bélier et virilité se retrouve dans les langues indo-

11. Le sanglier est un destructeur de récoltes pour les habitants du Népal central qui habitent dans des zones assez reculées pour en rencontrer encore de nos jours. Chez les Rajputs, c'est l'ennemi de la divinité Gauri, que l'on chasse rituellement une fois l'an (C.T. Metcalfe, *The Rajput tribes*, Delhi Cosmo pub, 1982, reprint : 449).

12. Le zébu mâle, qu'il soit castré ou non, est appelé *goru* en népali. Le terme *bahar*, qui désigne spécifiquement le taureau, est d'un emploi très peu courant, et je ne l'ai moi-même jamais entendu prononcer. Il est parfois question de *bosā* ou de *bosu*, dans un contexte religieux, et ce terme désigne, d'après les habitants de Gulmi, un taurillon vierge qui est lâché en liberté dans la forêt afin que des ermites l'élèvent. Le fait que les bœufs comme les taureaux soient appelés d'un terme générique qui ne permet guère de les distinguer est peut-être révélateur de la virilité qui est attribuée au bœuf en ce qu'il laboure, activité très fortement assimilée à l'acte sexuel (M. Lecomte-Tilouine, 1991 : partie III, chap. 1). Une fois castré, le bœuf se voit remettre par les hommes un membre symbolique – l'araire – qui lui restaure sa virilité.

européennes, où une même racine semble signifier à la fois bouc, bélier, sanglier et « le mâle » (Delamarre, 1984 : 134). De même, pris deux par deux, on peut trouver des analogies frappantes entre ces trois animaux : le bœuf semble être la contrepartie domestique du sanglier, puisque comme nous l'avons déjà dit plus haut, le sanglier est l'animal sauvage qui « laboure » [13]. Enfin, le bélier est certainement l'animal domestique dont le caractère belliqueux et viril se rapproche le plus de celui du sanglier.

La forme ichtyologique de Barāha que l'on rencontre à Tanahun a, de son côté, retenu l'aspect aquatique du sanglier, tandis qu'il est resté secondaire à Baglung, Pyuthan et Gulmi – bien qu'il soit toujours rappelé dans le lieu du sanctuaire où l'on trouve systématiquement une source ou un étang. Il serait possible de relever d'autres points communs entre ces formes animales, mais leur lien le plus incontestable peut être découvert dans les dictionnaires sanskrits du XIXe siècle les plus complets. Si le dictionnaire de Renou et Stchoupak ne donne que le sens de sanglier pour « Varāha », le Bötlingk et Roth ou le Monier-Williams fournissent la clé de l'énigme que je me proposais ici de résoudre. Sous le terme « Varāha », on peut en effet y lire les définitions suivantes : 1° sanglier, 2° taureau, 3° bélier, 4° sorte de dauphin [14]. Tout se passe donc comme si, au Népal central, les diverses acceptions du mot sanskrit, quelque rares qu'elles soient, avaient donné naissance à des formes différentes de la divinité, tandis que la tradition écrite classique n'en avait retenu qu'une seule. La seule forme qui n'apparaît pas exactement dans le champ sémantique sanskrit est celle du poisson, puisque seule une sorte de dauphin est spécifiée. Cependant, elle se trouve confirmée dans l'iconographie indienne, puisque Rao (1968, cité par Slusser, 1982) relève que le poisson est une forme très rare représentant Varāha et que, dans la vallée de Katmandou, le poisson est l'attribut distinctif de Bārāhī (Blom, 1989 : 34, 44).

Des sacrifices à l'intérieur, sans intermédiaire

Un dernier trait commun à plusieurs formes de Barāha au Népal est le mode de sacrifice qui est pratiqué lors de leur culte. Habituellement, la victime est attachée à un poteau sacrificiel situé à l'air libre, en face de la porte du temple, ou bien, s'il n'y a pas de poteau sacrificiel, comme dans beaucoup de sanctuaires lignagers, un homme se charge de maintenir l'animal par la tête pour faciliter la tâche du sacrificateur. Or, dans de nombreux sanctuaires de Barāha, les victimes lui sont sacrifiées à l'intérieur même de son temple et sans l'intermédiaire d'un poteau sacrificiel, et même parfois sans l'aide de quiconque. C'est ainsi qu'à Ḍhor et à Chābdī Bārāhī, à Dhorpatan et à Arnakot, l'officiant sacrifie seul la victime à l'intérieur de l'enceinte du temple ou de la source sacrée. Les seuls autres sacrifices de ce type que je connaisse sont adressés à Bhūme, la déesse de la Terre. Dans le cas que j'ai observé (à Syulibang, dans le district de Pyuthan) comme dans ceux qui m'ont été rapportés, les sacrifices rendus à Bhūme diffèrent de ceux que l'on offre à Barāha par un détail majeur, puisque c'est le chef de village en personne qui les exécute. On comprend que le chef établit ainsi son rapport immédiat avec la déesse qui incarne le territoire qu'il contrôle, et que le frère du chef de Syulibang, par exemple, dénommait : « notre femme », ne laissant pas de doute sur l'exclusivité de leur relation à la Terre. Mais, dans le cas de Barāha, les sacrificateurs ne semblent pas avoir une telle position : aucun d'eux ne fait partie d'un lignage de chef et, dans certains cas, le lignage dont ils sont issus change souvent et importe peu, comme à Ḍhor Bārāhī où il est seulement nécessaire qu'il soit Chetri. De même, à Dhorpatan, en

13. On peut aussi lire, dans le Harivamśa XXX, 27-48, que le sanglier divin était pourvu de toutes les caractéristiques du taureau : « [...] he was endued with all the marks of a bull » (trad. Dutt).

14. Bötlingk et Roth (1966 : 719), *Delphinus gangeticus*.

dehors du jour de culte, tout un chacun peut sacrifier lui-même une victime à l'intérieur du temple, s'il en a formulé le souhait.

Les sacrifices adressés à Barāha doivent rougir l'intérieur du temple et plus spécialement l'eau qui s'y trouve. Tout comme on sacrifie à la forme guerrière de la Déesse – et à elle seulement – des buffles représentant le démon qu'elle a vaincu, les sacrifices offerts à Barāha semblent répéter son exploit : la mise à mort d'une puissance démoniaque sous l'eau. Le jour de la fête de la Déesse, les buffles sont sacrifiés par des Chetri ou des Thakuri, qui n'accepteraient pas cette tâche hors de ce contexte, où l'animal retrouve son statut impur et perd sa dimension mythique et cosmique. De même, lors de ces sacrifices sans intermédiaire dédiés à Barāha, le danger qu'il y a à commettre un péché *(pāp)* en ne décapitant pas d'un seul coup l'animal est contrebalancé par le caractère de répétition du sacrifice divin. Plus qu'une offrande propitiatoire et contractuelle, ces sacrifices semblent être la remise en acte de la victoire de Varāha sur les démons souterrains.

Dans le Gautamī-Māhātmya du Brahma Purāṇa (9, 5-22), il est question d'un lieu saint appelé Varāha, où le dieu sanglier a lavé ses membres ensanglantés dans un trou d'eau, après avoir tué les démons du monde souterrain. Cette scène se retrouve assez exactement dans ces bassins sanguinolents dédiés à Barāha au Népal.

Barāha : des chaînes symboliques dans l'espace

L'étude régionale d'une divinité fait apparaître des configurations qui évoluent dans l'espace : ce que j'appelle ici des chaînes symboliques. Ces variations régionales s'expliquent très certainement par l'histoire et sont sans doute en partie causées par les déplacements de population. Ces observations spatiales ont un intérêt particulier dans le cas du Népal central, dont l'histoire est fort mal connue : elles nous permettent de constater des faits assez généraux pour permettre des hypothèses. Le fait principal qui ressort de l'étude de ces chaînes est l'existence d'une frontière culturelle très nette, formée par la rivière Kali Gandaki, tandis qu'il existe une sorte de *continuum* culturel du nord au sud.

Du Terai au Dhaulagiri : une chaîne continue des formes associées à un nom

Les différentes formes de Barāha que l'on rencontre sur le transect qui va de Dang en passant par Gulmi, Baglung, jusqu'au pays Kham, constituent une chaîne continue de figures symboliques, ou comme l'a noté G. Krauskopff (1986 : 91-94) « un dieu multi-ethnique ». Tout au nord en pays Kham, on sait qu'à Maikot Barāha revêt la forme d'un zébu et que ses semblables lui étaient traditionnellement sacrifiés. Ces sacrifices de zébus sont sévèrement condamnés par le pouvoir hindou et ont donné lieu, plus au sud, à toutes sortes de succédanés. Les autres informations concernant ce dieu en pays Kham ne précisent pas sous quelle forme il est conçu, mais, dans la localité étudiée par A. de Sales, ce sont des béliers qui lui sont sacrifiés (1985 : 86-87). Un peu plus au sud, à Dhorpatan, vallée située entre le pays Kham et les rivières Nishi et Bhuji, Barāha est toujours figuré par un zébu, mais il reçoit en sacrifice des béliers exclusivement. Il est peu probable que ces béliers soient des ersatz des zébus originellement demandés, puisque certains lignages de Gulmi originaires de Baglung, même s'ils ne sacrifient plus que des simulacres, n'ont pas substitué la nature bovine de la victime sacrificielle demandée par leur divinité tutélaire. Par ailleurs, le bélier occupe une place

importante dans le sanctuaire, puisqu'il est représenté au centre des vingt-deux fontaines des Barāha.

Un peu plus au sud, à Gulmi, certains informateurs affirment que Barāha est « l'avatar de Viṣṇu en forme de bélier », et, dans ce district, il ne reçoit que des béliers en offrande. Barāha semble conserver ces caractéristiques tout au sud, dans la plaine du Terai, puisque les Thāru de Dang le considèrent comme un dieu des montagnes associé à l'élevage des vaches et lui offrent des moutons blancs (Krauskopff, 1989 : 117, qui orthographie ainsi le nom du dieu : Barāhā). On passe donc, tout au nord, d'un dieu-zébu recevant des zébus en offrande à un dieu-bélier auquel on sacrifie des béliers, tout au sud, avec une forme intermédiaire capitale, celle de Dhorpatan, qui concilie les deux : dieu-zébu qui reçoit des sacrifices de béliers. De toute évidence, ce ne sont pas les gens des plaines qui ont exporté cette divinité vers le nord, puisqu'ils la perçoivent comme associée aux cimes et qu'ils lui offrent un animal plus souvent élevé en altitude[15]. Comme le souligne G. Krauskopff (1986 : 91-94), ils l'ont probablement adoptée de ces habitants du Nord, qui viennent traditionnellement l'hiver avec leur troupeau jusque sur leurs terres et y vendent du bétail, ou *via* les déplacements de leurs prêtres *guruvā*, qui, eux, s'aventurent loin au nord à la recherche de plantes médicinales. Les deux représentations distinctes du dieu se trouvent chez deux groupes majoritaires : tout au nord, le dieu-zébu se rencontre dans une région occupée principalement par des Kham Magar et des Kāmī, tandis que, plus au sud, le dieu-bélier est vénéré par des gens de hautes castes, qui sont les plus nombreux, mais aussi par des Magar et des Kāmī.

L'hypothèse la plus simple consiste donc à croire que nous sommes en présence d'une divinité magar (ou pour être plus précise kham magar) au nord – le dieu-zébu –, et d'une divinité indo-népalaise plus au sud – le dieu-bélier –, qui auraient été chacune adoptées par les groupes vivant à proximité de la population dominante. Ce schéma est malheureusement contrarié, il me semble, par les différentes acceptions de Varāha en sanskrit, qui comprennent précisément le taureau ; reste ces Indo-Népalais négligés, les forgerons kāmī, qui ont peut-être apporté plus qu'on ne le pense habituellement aux populations magar, chez lesquelles ils se sont installés en grand nombre.

D'ouest en est : une descente progressive des sommets, une féminisation et une chaîne continue de deux noms associés

L'association du Varāha classique et de nombreuses formes de Barāha du Népal à l'eau et au monde souterrain a déjà été amplement soulignée. Pourtant, nous l'avons noté, le dieu-sanglier des textes tout comme les Barāha de l'ouest du Népal sont aussi liés à la montagne. Non seulement le sanglier divin est sans cesse comparé à une

15. Certains détails manquent dans la démonstration très intéressante de G. Krauskopff. Chez les Tharu de Dang, apprend-on, Barāhā est un dieu localement associé aux moutons, mais aussi aux vaches dans un sanctuaire situé dans une vallée voisine où se rendent certains membres de la population étudiée. L'auteur, s'appuyant sur les travaux de M. Oppitz et A. de Sales, nous dit que, chez les Kham, Brāhā est une divinité ancestrale qui ne reçoit que des moutons en sacrifice. Or, chez ce groupe, le mouton est un animal psychopompe qui conduit l'âme des morts. Chez les Tharu, les moutons sont aussi associés aux ancêtres et c'est sous cette forme animale que le premier Tharu s'est incarné. Le mouton est, selon les matériaux présentés, la forme même de cet ancêtre mythique et non, comme l'écrit l'auteur (p. 93), sa monture. Par ailleurs, l'auteur nous dit que les ancêtres sont censés arriver à Dasaĩ, tout comme les moutons qui descendent des sommets avec leurs bergers kham magar. La conception du mouton comme animal psychopompe chez les Tharu serait donc totalement liée à ces animaux transhumants, alors que les moutons qu'eux-mêmes élèvent sont gardés en stabulation. Or les moutons du Nord et ceux du Sud sont physiquement très différents. Le détail qui manque à la démonstration est la nature du mouton sacrifié par les Tharu : s'agit-il de leurs moutons locaux ou de ceux qui transhument, ou encore est-ce que les deux sont assimilés pour la cause sacrificielle ?

montagne, mais aussi de très nombreuses montagnes sont appelées Varāha dans la littérature sanskrite. Dans la région de Gulmi, de Baglung, de Jajarkot, les sanctuaires des dieux Barāha sont systématiquement situés en altitude, voire aux sommets. Enfin, Barāha fait partie de l'ensemble des « dieux des sommets » *(kailāśko devatā)* pour les habitants de Darling et, dans un mythe chamanique de cette région relatant le combat du chamane originel avec neuf sœurs sorcières, quand celles-ci tentent de lui échapper par toutes les issues possibles, c'est précisément Barāha qui leur barre le « chemin de la montagne ».

Lorsque l'on va vers l'est, dans la région de Tanahun, il est surprenant de constater que Barāha réside alors en fond de vallée et perd toute association aux cimes. Dans ce domaine encore, on trouve une étonnante figure intermédiaire : celle de Pokhara, où la divinité est, dit-on, descendue des cimes jusqu'au fond de cette vallée [16]. D'ouest en est, la limite entre les Barāha des cimes et ceux des fonds de vallée est marquée par la Kali Gandaki, rivière qui a longtemps été difficilement franchissable, particulièrement en temps de mousson [17].

Cette même rivière forme la ligne de partage entre les formes masculines et féminines du dieu étudié. A l'ouest de la Kali Gandaki, seule la forme masculine de Barāha est vénérée, tandis qu'à l'est, et ce jusqu'à Katmandou tout au moins, c'est la forme féminine du dieu que l'on rencontre. Comme je m'étonnais de ne plus rencontrer que des Bārāhī, plusieurs informateurs de la région de Tanahun m'ont assuré qu'il s'agissait bien d'une déesse, car elle recevait des sacrifices sanglants. Cette association entre sacrifice sanglant et déesse est totalement inconnue à l'ouest de la Kali Gandaki, où les dieux masculins en reçoivent également. Ce contraste entre les deux berges de la Kali Gandaki nous oblige à supposer que, de part et d'autres, les influences religieuses ont été très différentes. Or il est généralement admis que les gens de castes sont arrivés au Népal par l'extrême ouest et qu'ils se sont progressivement avancés vers l'est. Si cette hypothèse est vraie, ce ne sont donc pas eux qui ont pu introduire ce contraste entre l'est et l'ouest de la Kali Gandaki, lequel nous permet de mettre en doute la seule existence d'un courant d'immigration des gens de castes progressant vers l'est depuis l'ouest et de supposer celle d'un autre courant, allant directement du nord de l'Inde vers les moyennes montagnes du Népal central. Une autre hypothèse, moins probable selon moi, consiste à croire qu'un autre foyer d'influence hindoue est à chercher chez les Newar, qui sont principalement regroupés dans la vallée de Katmandou, mais ont aussi essaimé dans les bazars du Népal central. Nous savons que la population de la vallée de Katmandou et les Newar en particulier ont été soumis à des influences tantriques par un contact direct avec l'Inde. Ces influences peuvent expliquer les particularités de la zone située à l'est de la Kali Gandaki, où la Mère à tête de sanglier aurait progressivement supplanté l'avatar masculin [18].

D'ouest en est, on remarque aussi une progression assez étonnante dans l'interprétation de deux signifiants associés. Comme nous l'avions rapidement noté précédemment, à l'extrême ouest, vers Jumla, se trouvent les *bāhra* Maṣṭā, les « douze Maṣṭā ». Plus à l'est, vers Gulmi, on parle de Maṣṭā-Barāha comme d'un couple de dieux et vers Tanahun, encore plus à l'est, de Matsya-Barāha ou Matsya-Bārāhī, qui n'est plus compris comme un couple mais comme une épithète : « Bārāhī le poisson ». Dans ce couple

16. On retrouve ces deux pôles de la rivière et du sommet associés à l'avatar sanglier dans la figure 39 reproduite à la page 34 de Blom (1989), où Barāha est représenté comme un homme à tête de sanglier, posant un pied sur l'eau, à côté d'une montagne.

17. C'est pour cette raison que Tucci (1962), voulant se rendre dans la région de Jumla en mousson, a dû remonter loin au nord jusqu'à Tukcha et Charka (environ 6 000 m d'altitude).

18. La plus typiquement tantrique des formes de Bārāhī du district de Tanahun est Lute Bārāhī : elle réside en effet en face d'un champ de crémation, et son office est tenu par un Kānphaṭa Yogī.

de sons proches de *bara* et de *masta*, chaque terme est pris comme nom de divinité au centre de la chaîne et à l'une de ses extrémités, tandis qu'à l'autre il est employé comme épithète.

Conclusion

Au terme de cette enquête sur une divinité multiple par ses noms et ses formes, l'enquêteur occidental est tenté de se poser la question : Combien y a-t-il, finalement, de Barāha distincts, et quelles sont leurs origines ? Il va de soi que cette question n'a pas de sens pour les dévots du dieu et restera sans réponse ici, tant d'incertitudes persistant. Mon propos était seulement de dégager des mécanismes soutenant l'élaboration et la permanente reconstruction de l'hindouisme populaire en laissant apercevoir l'importance que peuvent avoir les homonymies et les traits symboliques communs dans l'identité des dieux.

Chaque divinité est prise dans un champ sémantique qui la détermine, où différents paradigmes possibles sont pris en compte par les villageois, donnant une figure particulière en chaque localité. Ce champ sémantique est tout d'abord celui du nom de la divinité et de toutes les étymologies populaires (ou non) qui y sont rattachées. Le mot *bara* évoque de toute évidence à tout Népalais à la fois le don, la protection, le nombre douze, l'arrière-grand-père, et tous ces termes enveloppent la divinité-sanglier comme une aura qui contribue à la définir. Selon les régions et les groupes, il est bien sûr des associations prépondérantes et d'autres qui n'apparaissent pas.

Ce champ sémantique est aussi formé par les associations symboliques des différents traits qui composent la figure divine. Au lieu de tenter de résoudre le problème insoluble de la filiation dans le temps des différentes formes de la divinité dans un contexte ethnographique, j'ai préféré prendre en compte l'espace, qui permet de montrer l'existence de chaînes symboliques spatiales, mais aussi de lieux de césures, comme celle que forme la frontière naturelle de la Kali Gandaki.

Chaque entité divine de l'hindouisme populaire peut être vue comme une construction symbolique complexe qui tient de l'idéal type : chacun de ses représentants locaux en diffère par les accentuations de certains de ses aspects. Dans quelques cas extrêmes, le lien entre deux formes d'une même divinité est imperceptible, mais l'étude régionale peut parfois le rendre perceptible.

Certes, la divinité idéale n'est qu'une reconstruction de l'observateur et ne correspond sûrement en aucun cas à une forme originelle qu'aurait pu revêtir la divinité. Bien au contraire, il est fort probable que nombre de ces Barāha représentaient autrefois des dieux bien distincts, mais que, par homonymie et certainement par des identifications symboliques, ils ont peu à peu été rapprochés, chacun de leur côté, du grand sanglier védique et puranique et se sont, d'autre part, « contaminés » entre eux. L'unité des formes symboliques ainsi dégagée par l'étude spatiale n'est pas seulement un leurre dû à de savantes reconstructions. Elle reflète aussi le processus d'homogénéisation de l'hindouisme populaire en mettant en évidence les traits communs des dieux qui, par-delà la proximité de leur nom, font qu'ils sont identifiés et permettent, par exemple, aux brahmanes de déclarer que leur Barāha local est l'avatar de Viṣṇu et que l'on peut lire tous ses exploits dans le Varāha Purāṇa – où, pourtant, le mythe de Varāha ne figure pas sous une forme très développée. Parallèlement à ce phénomène de « sanskritisation » des dieux, des identifications locales des divinités sont aussi observables : c'est ainsi que les habitants des environs de Dhorpatan soutiennent invariablement que « leur » Barāha est le « petit-frère » de celui de Dhorpatan. Les Népalais tiennent en effet la

référence comme garante de l'authenticité d'un dieu et de sa valeur : les divinités ont besoin d'un pedigree. L'élaboration du pedigree du dieu amène les villageois à faire une projection de leur dieu local en un autre plus fameux. Ces projections semblent devoir se faire le plus souvent sur la base du nom des dieux, mais il semble qu'une synthèse des attributs symboliques des dieux complète ce processus ou puisse aussi l'engendrer.

Par-delà la diversité des formes de Barāha effectivement vénérées au Népal central, la nécessité de donner au dieu son pedigree entraîne forcément une uniformisation religieuse, puisque les référents fameux ne sont pas si nombreux et que l'aura des textes classiques touche de plus en plus de régions et de personnes au Népal.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AV	Hymns of the Atharva-Veda. Traduit par M. Bloomfield. Motilal Banarsidass, 1987, reprint, coll. « Sacred Books of the East ».
ŚB	The Śatapatha-Brāhmana according to the text of the Mādhyandina School. Traduit par J. Eggeling, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979, reprint, vol. III.
AP	The Agni Purāṇa. Traduit par N. Gangadharan, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, vol. I.
BhP	The Bhāgavata Purāṇa. Traduit par G.V. Tagare, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.
BrP	The Brahma Purāṇa. Traduit par une équipe ; éd. par J.L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
HV	Harivaṃśa. Éd. par M.N. Dutt, Calcutta, 1897.
LP	The Liṅgapurāṇa. Traduit par une équipe, éd. par J.L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1973.
MārP	The Mārkaṇḍeya Purāṇa. Traduit par F.E. Pargiter, Calcutta, The Asiatic Society, 1904.
MatP	The Matsyamahāpurāṇam. Traduit par H.H. Wilson et N.S. Singh. Delhi, Nag Publishers, 1983.
VaP	The Varāha Purāṇa. Traduit par S.V. Iyer, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.
VāP	The Vāyu Purāṇa. Traduit par G.V. Tagare, Delhi, Motilal Banarsidass.
ViP	The Viṣṇu Purāṇa. Traduit par H.H. Wilson. Punthi pustak, Calcutta, 1972.
SCBh	The Srimad Devi Bhagavatam. Traduit par Swami Vijnananda, Oriental Reprint, New Delhi, 1977.

BIBLIOGRAPHIE

AGRAWALA, V.S.
1963 *Matsya Purāṇa – A Study*, Ramnagar, All-India Kashiraj Trust.
BAILEY, G.
1983 *The Mythology of Brahma,* Delhi, Oxford University Press.
BARTHES, R.
1970 *S/Z*, Paris, Seuil.
BENVENISTE, E.
1966 *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
BIARDEAU, M.
1969 « Études de mythologie hindoue (II) », *BEFEO*, 55, p. 59-105.
1975[a] « Narasiṃha, mythe et culte », *Puruṣārtha*, vol. 1, p. 31-48.

1975[b] « Narasiṃha et ses sanctuaires », *Puruṣārtha*, vol. 1, p. 49-66.
1976 « Études de mythologie hindoue (IV) », *BEFEO*, 63, p. 111-263.

BISTA, K.B.
1972 *Le culte du Kuldevatā au Népal, en particulier chez certains Kshatri de la vallée de Katmandou*, Paris, CNRS.

BLOM, M.L.B.
1989 *Depicted Deities. Painters' Model Books in Nepal*, Groningen, Egbert Forsten.

BÖTLINGK, O. & ROTH, R.
1966 *Sanskrit-Wörterbuch*, Osnabrück, Otto Zeller Verlagsbuchhandlung.

CAMPBELL, G.
1978 *Consultations with Himalayan Gods. A Study of Oracular Religion and Alternatives Values in Hindu Jumla*, PhD, Columbia University.

CASSIRER, E.
1925 *Sprache und Mythos. Ein beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig-Berlin, Teubner.
1944 *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press.

DANGE, S.S.
1984 *The Bhagavata Purana. Mytho-Social Study*, Ajanta Publications.

DELAMARRE, X.
1984 *Le vocabulaire indo-européen, lexique étymologique thématique*, Paris, Maisonneuve.

DIKSHITAR, V.R.R.
1955 *The Purana Index*, vol. III, Madras, Madras University Press.

FOUCAULT, M.
1986 *Sept propos sur le septième ange*, Fata Morgana.

GABORIEAU, M.
1969 « Note préliminaire sur le dieu Maṣṭā », *Objets et mondes*, IX (1), p. 19-50.

GITEAU, M.
1956 « The boar aspect of Viṣṇu in Khmer art », *Artibus Asiae*, XIX, p. 234-239.

GOETZ, H.
1956 [Sans titre] Réponse à Stella Kramrish à propos de *The Early Wooden Temples of Chamba*, *Artibus Asiae*, vol. XIX, 1956, p. 161-162.

GONDA, J.
1969 *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi, Motilal Banarsidass.

GOSWAMI, K.G.
[?] « Vaiṣṇavism », *Indian Historical Quarterly*, vol. 31, n° 2, p. 109-133.

JOSHI, N.P.
1965 « Kuṣāṇa Varāha sculpture », *Arts asiatiques*, XII, p. 113-120.

KRAUSKOPFF, G.
1986 « Le bétail dans la vie quotidienne et rituelle des Tharu de Dang », *Production pastorale et société*, 19, p. 83-98.
1989 *Maîtres et possédés*, Paris, CNRS.

KUIPER, F.B.J.
1950 « An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda », *Medelingen der Koninkligjke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, vol. 13, n° 7, p. 163-182.

LECOMTE-TILOUINE, M.
1991 *Pouvoir tribal et hindouisme en Himalaya. Le symbolique et ses transformations chez les Magar de Gulmi (Népal central)*, Paris, thèse dè l'EHESS.

LIEHNARD, S.
1978 « Problèmes du syncrétisme religieux au Népal », *BEFEO*, 65 (1), p. 239-270.

MAGNONE, P.
1987 « The Avatār Myths of the Śaṅkara Gītā in the Viṣṇudharmottara Purāṇa », *Purāṇa*, vol. XXIX, n° 1, p. 8-45.

MALLMANN, M.-T.
1963 *Les enseignements iconographiques de L'Agnipurana*, Paris, PUF.
MANI, V.
1975 *Purāṇic encyclopaedia*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
MASCARINEC, G.
S.D. *Quatre versions du mythe d'origine des douze frères Barāh*, non publiées ; version I en anglais, versions II, III et IV en népali.
OPPITZ, M.
1983 « The Wild Boar and the Plough », *Kailash*, X (1), p. 187-226.
1986 « Die Trommel und das Buch », *in* B. Kölver et S. Liehnard (eds.), *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya*, VGH-Wissenschaftverlag, p. 53-126.
PAL, P.
1970 *Vaiṣṇava iconology in Nepal. A Study in Art and Religion,* Calcutta, The Asiatic Society.
PEIRCE, C. S.
1960 *Collected Papers.* Vol. II : *Elements of Logic*, ed. by C. Hartshorne et P. Weiss, Cambridge (Mass.), The Belknap Press.
RAO, G.
1972 *Elements of Hindu Iconography*, New York, Paragon Press, reprint.
RENOU, L. & FILLIOZAT, J.
1985 *L'Inde classique*, Paris, Maisonneuve.
SALES, A. DE
1985 *Actes et paroles dans les rituels chamaniques des Kham-Magar*, thèse de l'Université Paris-X, Nanterre.
SAUSSURE, F. DE
1972 *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
SHARMA, P.R.
1972 *Preliminary Study of the Art and Architecture of the Karnali Basin, West Nepal*, Paris, CNRS.
SHEPERD, G. & B.
1972 *A Vocabulary of the Magar Language*, Kirtipur, Summer Institute of Linguistics, Tribhuvan University.
SINHA, B.C.
1983 *Hinduism and Symbol Worship*, Delhi, Agam ala Prakashan.
SLUSSER, M.S. & VAJRACARYA, G.
1973 « Some Nepalese Stone Sculptures : a Reappraisal within Their Cultural and Historical Context », *Artibus Asiae*, XXXV, p. 79-138.
SLUSSER, M.S.
1982 *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, Princeton University Press.
STONE, L.
1980 *Phek*, Tinau Water Project, vol. VI.
SUBRAMANIAN, N.S.
(1985 *Encyclopaedia of the Upaniṣads*, New Delhi, Sterling Pub.
TUCCI, G.
1962 *Nepal. The Discovery of the Malla* (trad. par L. Edwards), New York, Dutton.
USENER, H.
1896 *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen.
WATTERS, D. & N.
1973 *An English-Kham, Kham-English Glossary*, Kirtipur, Summer Institute of Linguistics, Tribhuvan University.

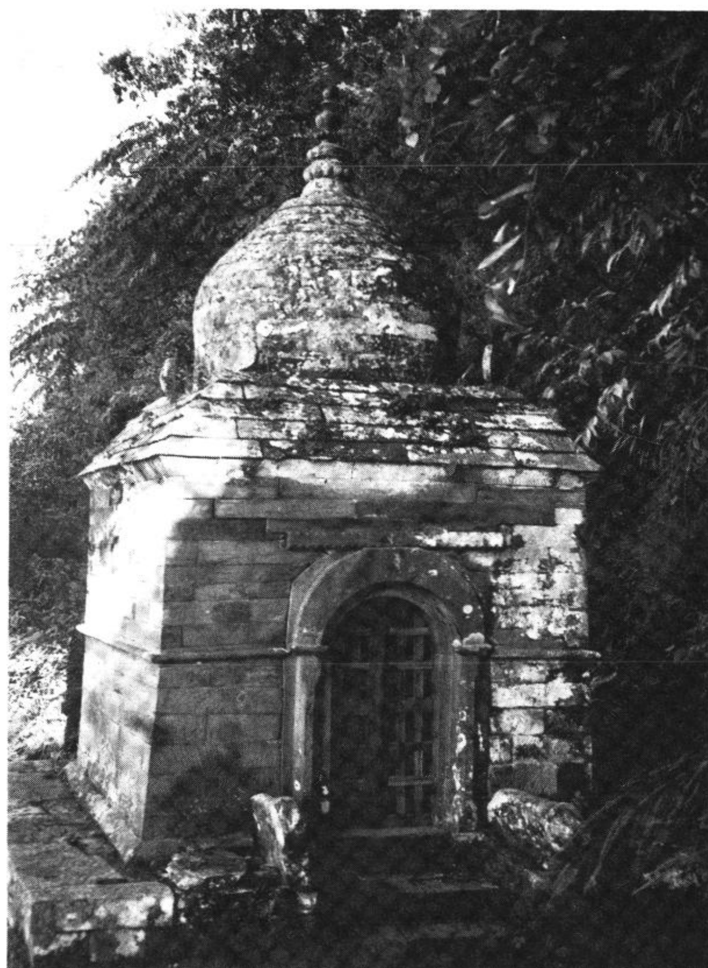


Fig. 1. – Temple de Lute Bārāhī (district de Tanahun).



Fig. 2. – Temple de Chābdī Bārāhī (district de Tanahun).



Fig. 3. – Les victimes sacrificielles dans les eaux du sanctuaire de Chābdī Bārāhī.

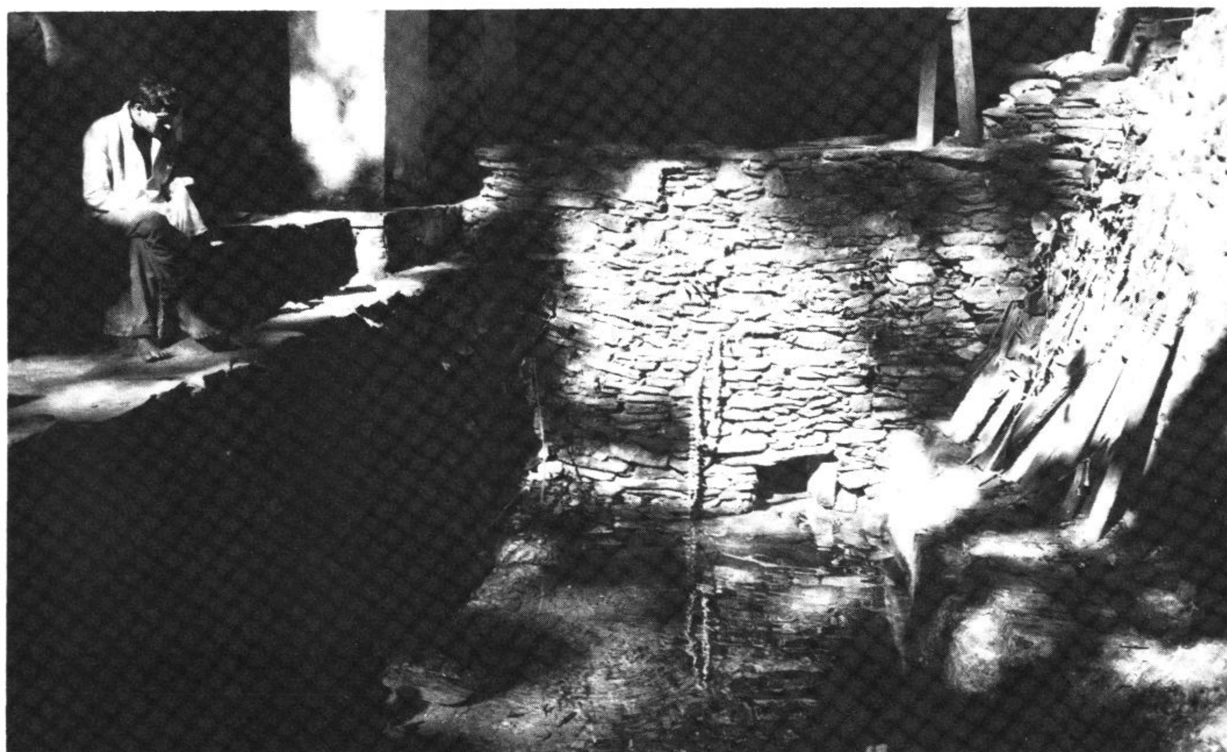


Fig. 4. – Le bassin où coule la source du sanctuaire de Ḍhor Bārāhī
(district de Tanahun).

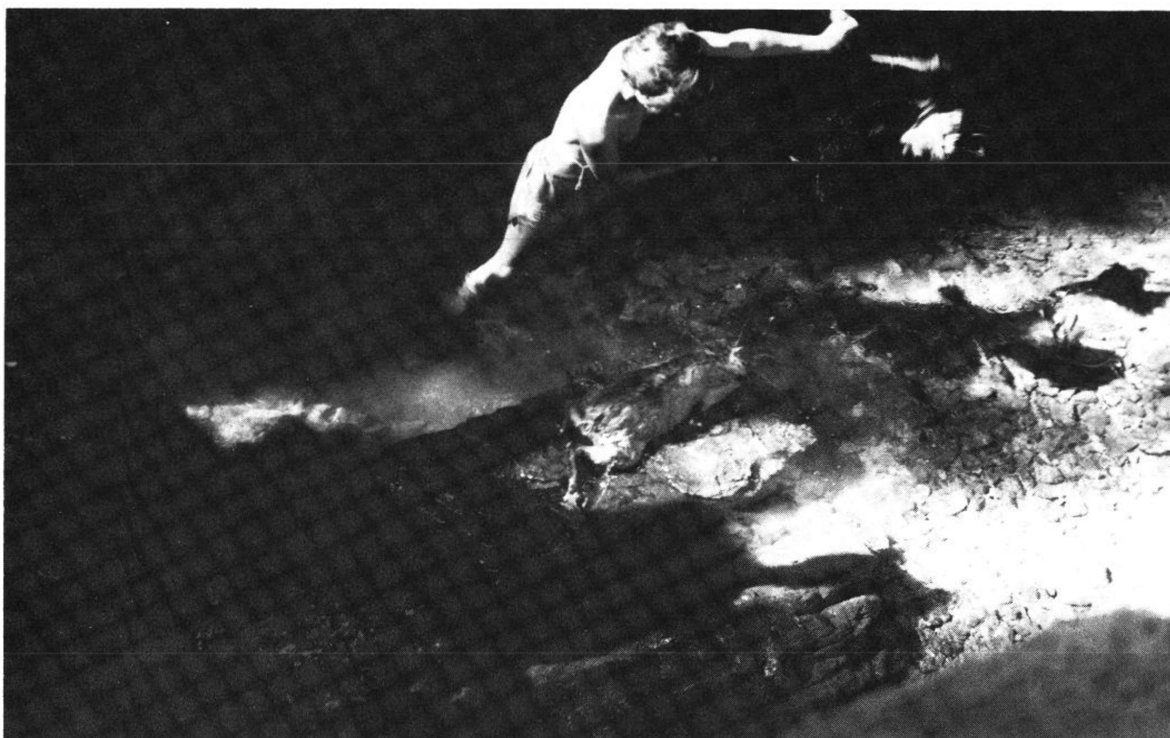


Fig. 5. – Sacrifice de chevreau sur l'une des pierres représentant Barāha, à Ḍhor Bārāhī.



Fig. 6. – « Barāha le zébu », statue du temple des vingt-deux Barāha, à Dhorpatan.



Fig. 7. – Les vingt-deux fontaines du sanctuaire des vingt-deux Barāha, à Dhorpatan.



Fig. 8. – Culte annuel à Cidi Barāha, chez une famille magar de Pamphuka (district de Gulmi).